RENOVACIÓN

Nº 70

REVISTA MENSUAL TEOLÓGICA Y DE OPINIÓN



EDITORIAL: Dos axiomas irrebatibles / OPINIÓN: Consideraciones existenciales sobre el mundo de las creencias / POST 5º CENTENARIO: La Reforma protestante a 501 años · Estado actual de la declaración conjunta sobre la justificación · A los 500 años… Ya no es tiempo de reformas… / TEOLOGÍA, CIENCIA Y FILOSOFÍA: La física del tiempo, ante las grandes cuestiones · El relativismo frente a lo absoluto / SOCIOLOGÍA Y CRISTIANISMO: El sentido de la vida #8 · El buen pastor · De la cruz a la cama / HISTORIA Y LITERATURA: César Antonio Molina · Hugonotes #20 · El sueño de la razón #11 · La Ley 44/1967 de Libertad Religiosa / CIENCIAS BÍBLICAS Y APOLOGÍA: Génesis 1 en contexto · La duración del ministerio de Jesús · "Conocer" en Sodoma / ESPIRITUALIDAD: ¡Adelante, princesa! · Las mujeres y el resucitado en los relatos de apariciones · Poesía: Aquella orilla · Sobre el ateísmo · Mártires y perseguidores / MISCELANEA: Humor · La Biblia #6 · Madre Kali #15 · Naturaleza plural: Los tres "funerales"… · Mujeres filósofas #13 · Universo: La astronomía científica · Así es Cleop, el satélite español · Libros: –Once teólogos ante el diálogo ciencia-fe · –1277.La condena de la filosofía. · Día contra el trabajo infantil.

RENOVACIÓN

Editor: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es/Revista_Renovacion.html
Correspondencia: editorenovacion@gmail.com

Nº 70 - Junio - 2019

ÍNDICE

DOS AXIOMAS IRREBATIBLES



Dice José María Vigil (sacerdote y teólogo católico claretiano) que "la historia de las religiones es la historia de un conocimiento humano en continuo crecimiento, y de una religión cuyas afirmaciones sobre Dios van retrocediendo paralelamente a aquel avance de aquel conocimiento humano creciente" (*Errores sobre el mundo que redundan en errores sobre Dios*). Este "crecimiento del conocimiento humano" nos ha permitido "caer en la cuenta" de que las imágenes y los conceptos que teníamos –y muchos siguen teniendo– de Dios son distorsionados. El pensamiento mecanicista del mundo que ha venido marcando el horizonte de la cultura occidental desde la Ilustración no es ajeno a ese "caer en la cuenta" de las imágenes y los conceptos distorsionados, cuando no falsos, de Dios; lo que significa que el llamado "ateísmo" requiere una reflexión más profunda.

Es interesante observar que solo en los relatos bíblicos Dios dialoga de tú a tú con los seres humanos: Abraham, Moisés, Josué, etc., en el Antiguo Testamento. En el Nuevo Testamento cambia el paradigma y quien habla es el Cristo celestial o el Espíritu Santo. Pero, insistimos, este diálogo solo ocurre en los relatos bíblicos, nunca en la cotidianidad de la vida real, salvo en el mundo pentecostal, donde el Espíritu Santo habla todos los días(!). De esta elocuencia y posterior silencio de Dios ya se hizo eco el autor de Hebreos, aunque como una afirmación cristológica (1:1-2); pero aquí nuestra cuestión es esencialmente ontológica: ¿ha hablado Dios alguna vez cognitiva y auditivamente con el ser humano, o tal asunción es solo un apuntalamiento necesario para la teología? ¡Quizás sea esto! Digamos de paso que esta acción dialógica, al menos en el AT, confluye en una comprensión racional e ideológica recíproca, de ahí que se le atribuya a Dios la matanza de los primogénitos de un país (Gn.11-12), o el genocidio de pueblos enteros (Jos. 6-8) por citar solo dos ejemplos.

Por otro lado, solo en los relatos bíblicos, o bien se está a salvo de cualquier fatalidad, o, por el contrario, se puede ser víctima irremediable de alguna desgracia natural o provocada; de lo primero, porque Dios está de nuestra parte para librarnos de ella: "*No temas, Abram, yo soy tu escudo*" (Gn. 15:1); de lo segundo, porque nada ni nadie nos librará si Dios ha decidido o permitido que sea así (Job 1-2).

Dos axiomas irrebatibles:

1. La cotidianidad de la vida real nos muestra que cuando ocurre alguna fatalidad, natural o provocada, esta no distingue al rico del pobre, al niño del viejo, al piadoso del impío, al creyente del ateo… Todos podemos ser víctimas de la misma tragedia o ser agraciados de la misma ventura, sin distinción alguna por ningún motivo. Esto es y ha sido así siempre y en todo lugar.

2. La bondad de la que podamos ser partícipes depende de la zona del planeta donde hayamos nacido o vivamos: de su economía, de su bienestar social, de su sistema político… sin que Dios tenga nada que ver con ello. Por ejemplo, dependerá del Sistema de Salud y los recursos que tengamos a nuestro alcance para salir indemne o perecer ante la misma enfermedad. En los países del llamado primer mundo no mueren miles de niños diariamente por causa de enfermedades que se curan con un dólar, como sí ocurre en los países del llamado tercer o cuarto mundo. Además, si yo tengo que repatriarme de un país donde no se dispone de los recursos médicos que necesito para curarme, o los tiene pero no puedo pagarlos, pero sí los tengo gratuitamente en mi país, ¿a quién debo dar las gracias por la recuperación de mi salud e incluso salvar la vida?

Esta realidad de la que venimos hablando nos hace "caer en la cuenta" de que abrigamos en nuestra cosmovisión religiosa conceptos distorsionados de Dios… ¡aunque esos conceptos procedan de la Biblia! Cuando caemos en la cuenta de esta realidad, ciertamente nos sobresalta, algunos incluso pueden ser presas del pánico, pero expresarla no significa negar a Dios, al contrario, "caer en la cuenta" de esta realidad es afirmar el incuestionable misterio de Dios, que está ahí, que lo intuimos, que nos habita porque en él somos y vivimos. Por lo tanto, necesitamos descubrir a ese Dios-Realidad desde la experiencia diaria y la racionalidad. ***R***

ÁGORA FILOSÓFICA

CONSIDERACIONES EXISTENCIALES SOBRE EL MUNDO DE LAS CREENCIAS

“El día que comprendí que lo único que me voy a llevar es lo que vivo, empecé a vivir lo que me quiero llevar”.

***Aforismo Anónimo**.*

“Toda creencia en una cuestión de hecho o existencia reales deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre este y algún objeto”.

***David Hume** (1711-1776). Filósofo ilustrado escocés.*

“Y estas cuatro cosas -creencia en los espíritus, ignorancia de las causas segundas, devoción a lo que suscita el temor de los hombres y el tomar como presagio lo que es casual- consiste la semilla natural de la religión”.

***Thomas Hobbes**. Leviatán (1651).*

Por
Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

INTRODUCCIÓN

Es evidente que cuando nos acercamos al mundo de las *creencias* religiosas lo hacemos movidos por presupuestos de diversa índole que van a marcar las pautas sobre las que se asienta todo el entramado moral y religioso de la persona. No resulta nada fácil establecer los móviles reales sobre los que se apoya cualquier tipo de creencia en lo trascendente. Condicionantes de diversa consideración van a acompañar al individuo en toda su singladura humana y el factor religioso es, posiblemente, el más determinante de todos. Incluso en aquellos que dicen no guiarse por ningún patrón o esquema basado en la *creencia religiosa*, como veremos más adelante. Este ensayo pretende ser tan solo un acercamiento a esta problemática desde una vertiente lo más objetiva posible. Al menos esta es mi pretensión. Y es que si realmente, como bien decía **Hume**, toda *creencia*, la que sea, deriva de algún objeto presente en nuestro subconsciente donde anida la memoria y nuestra capacidad sensorial entonces se produce, en efecto, una especie de peculiar simbiosis que da lugar a todo un proceso cognitivo que nos induce a racionalizar (o al menos intentarlo) el *fenómeno religioso de la creencia*. Ahondaremos a lo largo de este análisis en esta importante y determinante cuestión que es la que, en un último término, puede dar o no un cierto sentido a las *creencias* de contenido religioso en especial.

La cuestión de fondo creo que queda bien delimitada. Se trata de que deslindemos el problema del *fenómeno religioso* como expresión genuina de un acontecer metafísico, es decir, que navega –valga la expresión– más allá de cualquier manifestación visible, palpable y tangible, como es toda expresión de contenido metafísico. Margen habrá para considerar igualmente los muchos sinsentidos que con frecuencia conlleva el *fenómeno religioso* sin más explicación (bastante infantiloide, por cierto) que la mera superchería o superstición fruto de desviaciones evidentes de fenómenos espurios que poco o nada deberían de tener cabida en una percepción metafísico/religiosa más madura y efectiva. En el camino de nuestro transitar por este mundo conflictivo y contradictorio pienso que lo más relevante y significativo sería, como bien dice el *aforismo* que encabeza este análisis, comprender que el bagaje que llevemos a ese hipotético "más allá" por descubrir es lo que vayamos atesorando en el ahora, en el presente, que diría **Miguel de Unamuno** (el gran maestro de la *Generación literaria del 98* en España) desde su dimensión trágico/cómica de la existencia en su peculiar novela *Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida* que unido al *Sentimiento trágico de la vida* (seguramente su obra más trascendente) viene a configurar lo que realmente es nuestra existencia: *un devenir sin sentido aparente pero, como también diría* ***Hermann Hesse*** *en Mi credo, con un sentido último que no alcanzamos a descifrar muy bien*. En fin, intentaremos aclarar algo este devenir que tanto nos pudiera inquietar haciendo uso de la herramienta más precisa que la naturaleza nos ha otorgado: *el razonamiento*.

EN EL ORIGEN

Seguramente nos preguntaremos dónde y cuándo fue el comienzo en el que el ser humano se inició en el mundo de lo *trascendente* y *abstracto*, más allá de lo físico y tangible que le rodeaba y que no precisaba demasiado esfuerzo intelectivo para ser demostrado. El mundo físico existe por ser visible y tangible, sin precisar ejercicios de *abstracción*, considerando esta como acto mental, introspectivo, por el que valoramos aisladamente una parte de la realidad, separándola de un todo del que forma parte para integrarla o adherirla a sí misma. Es decir, que por medio del ejercicio de la *abstracción* integramos en nuestro ser una parte de la realidad existente que no pertenece al mundo de lo físico y palpable de manera material, pero no por ello menos real y evidente. Pues bien, fue ya en los albores de la humanidad que el individuo concibió el mundo que habitaba y en el que vivía (por lo general, en condiciones muy adversas) como un *todo con distintas partes*. Desde siempre le atrajo el misterio de la vida y su culminación final, la muerte. Desde antaño tuvo también la sensación de que algo externo a él regía los principios del mundo que habitaba, y así surgió su percepción de lo trascendente. Por una parte era consciente de su realidad física y, por otra, de que en él había otra u otras dimensiones, no visibles, pero reales también para él. Así se inició en el mundo de todo un arte: *la filosofía*.

Sin embargo, para dar este salto de lo tangible y visible a lo inmaterial y abstracto se precisa la capacidad intelectiva de la que ya hablara **Platón** (427-347 a. C.) en *La República*, cuando presenta el llamado *mito de la caverna (La República, Libro VII)*, el cual pretende construir un modelo que explique la condición humana y que permita acceder de lo tangible al mundo, no menos real, de las ideas y el pensamiento. Y es que el pensamiento o acción pensante del hombre le ha llevado a descubrir un mundo nuevo para él: el mundo de la creencia en un *ente* o *ser* superior a él, que le trascendía. Es a través del pensa-

Y es que el pensamiento o acción pensante del hombre le ha llevado a descubrir un mundo nuevo para él: el mundo de la creencia en un ente o ser superior a él, que le trascendía.

miento que el ser humano tuvo conciencia de ese *ser* supremo que todo lo abarca. Así surge en él su deseo de *religar* (en la concepción de **Lactancio,** escritor y apologista latino, s. III-IV), es decir, de *unirse sustancialmente con lo divino y trascendente*, puesto que esto le daba una sensación de mayor plenitud, así como de serenidad de ánimo. Podemos afirmar que prácticamente todas las religiones creadas por el hombre tienen este fundamento, como veremos e intentaremos demostrar. Pero el centro de la discusión de los antiguos filósofos era explicar y demostrar *la necesidad de la percepción del conocimiento* que validara su nueva concepción del mundo y de la nueva realidad en la que vivían inmersos, si bien esto suscitó no pocas controversias entre los grandes filósofos helenos, como **Protágoras, Heráclito, Parménides** y el mismo **Sócrates,** tal y como recoge **Platón,** su más adelantado discípulo, en su exposición sobre la investigación del conocimiento *(Teeteto 151 d, 152 a-c, 152 d-e)*. ***Es por medio de la facultad del conocimiento que el hombre pudo empe-***

La fe se sustenta, más bien, en una especie de iluminismo que nos permite tener el firme convencimiento de algo sin haberlo visto o sin ser tangible.

zar a dimensionar su verdadera realidad y la del mundo que le rodeaba. Por eso no debe extrañarnos que desde sus orígenes se viera inducido a acceder a un mundo un tanto misterioso e inexplicable en muchos aspectos, como es el mundo de las creencias, tan ligado al de la fe religiosa, aunque con diferencias, como veremos a continuación. Digo, en efecto, que existen diferencias entre la *creencia* y la *fe* en la medida en que la primera precisa el conocimiento y la segunda no necesariamente. La *fe* se sustenta, más bien, en una especie de iluminismo que nos permite tener el firme convencimiento de algo sin haberlo visto o sin ser tangible. La *creencia*, en cambio, precisa el conocimiento de manera inequívoca. Toda *creencia religiosa*, por lo general, tiene su ideario; es decir, unas ideas básicas en las que se fundamenta esa creencia. Incluso las creencias más tribales tienen su fundamentación ideológica, por más sencilla y simple que esta pudiera ser. Ya el hombre del *Paleolítico*, por ejemplo, fundamentaba su creencia en algo superior a él que le desbordaba y que mitificó en los *tótems* o imágenes representativas de esa creencia por él sentida y vivida. Esto tiene particular importancia y relevancia en las religiones posteriores monoteístas y más evolucionadas de signo revelacionista viéndose reforzadas, en este caso, por las tradiciones orales y/o escritas, así como por el contenido mitológico que hay en las mismas.

Establecidas ya las diferencias existentes entre *creencia* y *fe* religiosa cabe ahora analizar y reflexionar sobre otra cuestión que estimo de capital importancia, cual es el *contenido de la creencia* y su *valor* para la persona que se aferra a ella, muchas veces sin mayor sentido pero que aquieta, en cierta medida, sus miedos y temores internos y ancestrales.

EL CONTENIDO DE LAS CREENCIAS

Hablar de contenido de las creencias es referirnos, incuestionablemente, al ideario doctrinal de las mismas. Ya comentaba con anterioridad que incluso en los grupos tribales y ancestrales existía ya una fundamentación que tratase de dar una cierta explicación a toda clase de ritos y ceremoniales propios de cualquier grupo religioso sustentado en una creencia. Así, por ejemplo, podemos referirnos al *animismo* como la expresión, posiblemente, más ancestral de los orígenes de la religión. Sería el antropólogo **Edward B. Tylor** (1832-1917) quien haría derivar las religiones sustentadas en la creencia de las almas (de ahí el término *animismo*) hacia formas de expresión religiosa más evolucionadas. La teoría de **Tylor** viene a decir que la humanidad llegó primeramente al concepto de *alma* y *espíritu* como principio vital del hombre, abriendo luego camino a una posterior evolución de las religiones *(Primitive culture. E. B. Tylor. 1873)*. La teoría de **Tylor** no es nada baladí pues la sustentó con una abrumadora cantidad de demostraciones extraídas de las vivencias que recopiló de pueblos primitivos y aborígenes de todas las épocas y de distintas partes del mundo. Su teoría se impuso claramente durante bastante tiempo, llegando a aceptarse como verosímil. La argumentación que esgrime **Tylor** es ciertamente interesante y no exenta, en mi opinión, de fundamentación lógica puesto que la práctica totalidad de las religiones se sustentan en la concepción del *alma* como elemento vital de la persona de la que derivan todas sus capacidades y facultades, tanto anímicas como cognoscitivas, ya que el alma engloba toda la dimensión perceptiva del sujeto. Y esto no solo en las religiones politeístas, sino también en las grandes religiones monoteístas, más evolucionadas en la concepción de lo sobrenatural, como es el caso del *judeocristianismo* y la religión del *Islam*, de las que hablaré más adelante.

Pero, retomando de nuevo la concepción de **Tylor** sobre el *animismo*, cabe decir que más modernamente, en investigaciones más recientes, se ha comprobado la existencia de pueblos primitivos y ancestrales que tienen su religión pese a faltarles la concepción de espíritu. Serían los antropólogos **W. Schmidt** y **N. Söderblom** quienes demostrarían esto. Y por otra parte, la aseveración de **Tylor** de que el concepto ético del *bien* y del *mal*, tan determinante en las religiones monoteístas, son fruto de la evolución religiosa, no parece del todo convincente, pues se sabe de religiones primitivas de carácter monoteísta que creían en un Dios personal e intransferible y con una cierta percepción del *bien* y del *mal*. Es decir, que el *animismo*, en su expresión más primitiva no deriva, necesariamente, hacia formas de expresión más evolucionadas. ***Parece pues que indistintamente de que una creencia religiosa sea más o menos evolucionada no es determinante en la concepción que tenga sobre lo inmaterial que hay en el ser humano, y que co-***

múnmente denominamos alma. Las distintas creencias se han ido forjando a base de mitos y tradiciones en el caso de las religiones no revelacionistas, y de la supuesta revelación o *kerigma* transmitido por vía oral y/o escrita, como es el caso del *judeocristianismo* y el *islam*, no exentos tampoco, dicho sea de paso, de mitos y tradiciones, expresados en rituales más o menos elaborados en el transcurrir del tiempo como formas de expresión de la creencia.

Pero sería en el ámbito de las grandes religiones revelacionistas donde la *creencia* cobra especial valor y significación. Así es, en efecto. Como ya dejaba entrever anteriormente toda creencia se sustenta y retroalimenta a la vez en un *ideario religioso*. Esto es especialmente significativo en las religiones reveladas o que consideran la revelación como punto de inicio de sus creencias y razón de ser de las mismas. Este ideario recoge, por lo general, *una serie de relatos donde se entremezcla la historia, el mito, la leyenda y toda una gama de acontecimientos o sucesos tendentes a establecer una serie de pautas morales y de comportamiento en todos aquellos que siguen su ideario*. En las religiones más elaboradas (como es el caso de las religiones que se sustentan en una revelación) con frecuencia se elevan sus preceptos a la categoría de dogmas incuestionables e indiscutibles. Es precisamente esta característica la que hace que la creencia adquiera mayor arraigo y consistencia, perdurando a lo largo del tiempo con pocas variaciones en su contenido ideológico o doctrinario. Este fenómeno sociológico se da en prácticamente todas las grandes religiones monoteístas, al margen de que algunos consideren de que es un designio divino que sean preservadas hasta el final de los tiempos. Pero, en fin, esto forma parte también de la propia creencia. Lo que sí es digno de resaltar es el hecho de la permanencia del *fenómeno religioso* en todas las culturas y civilizaciones (incluidas las más ancestrales y tribales, como ya dijimos) y como este ha configurado en gran medida el devenir de los pueblos. No podemos entender la cultura de un pueblo o civilización sin su forma de acercamiento a lo divino y sobrenatural. Esto da la medida de la verdadera importancia del *fenómeno religioso* y su trascendencia en el acontecer de los pueblos. En el apartado que sigue analizaremos algunos aspectos del mundo de la creencia y sus características más relevantes.

EL COMPONENTE MITOLÓGICO Y SIMBÓLICO DE LAS CREENCIAS

Es indudable que toda *creencia religiosa* (indistintamente de cual sea esta) posee un contenido mitológico más o menos acusado. *El mito se concibe no solamente como invención o fantasía, según el contexto en que se materialice el contenido religioso, sino también como representación más o menos figurada de un acontecimiento de trasfondo histórico –y en consecuencia real– que transmitido de manera oral y/o escrita, subyace en el inconsciente colectivo de los pueblos por medio de distintas tradiciones y costumbres de notorio arraigo*. Es en este sentido que prácticamente el componente mitológico forma parte importantísima de toda ideología religiosa, configurando esta o deformándola en algunos casos. La *imaginería religiosa* que acompaña a la mayoría de las religiones viene a suponer una representación figurada, de claro componente mitológico, que esquematiza el sentir del pueblo hacia la realidad del *fenómeno religioso*. La *iconoclasia* vino a confrontar la representación figurada y plástica (propia de la imaginería) con la realidad del *mito* en el que en buena medida se sustenta la creencia. Sin embargo, la *iconoclasia* o "aniquilación de imágenes" presupone, en muchos casos, una supresión del *mito*, de ahí la resis-

La imaginería religiosa que acompaña a la mayoría de las religiones viene a suponer una representación figurada, de claro componente mitológico, que esquematiza el sentir del pueblo hacia la realidad del fenómeno religioso.

tencia por parte de muchos a la eliminación de la imagen, ya que forma parte indisoluble de su creencia con el sentir de su realidad religiosa. Muchas personas de firme creencia religiosa no pueden prescindir de la imagen ya que esta está indisolublemente unida a su sentir religioso. Por otra parte, la imaginería forma parte de la *liturgia religiosa* de la mayoría de las religiones. En el *cristianismo*, por ejemplo, las primeras manifestaciones de *imaginería* las encontramos en las *catacumbas* romanas del primer período del cristianismo, con representaciones pictóricas de escenas religiosas, alegóricas a la liturgia cristiana de la época. Esto demuestra que desde los albores del cristianismo la imaginería ya estaba presente en el seno de la Iglesia. El arte, tanto arquitectónico, como pictórico y escultural, ha encontrado sus manifestaciones más sublimes y elevadas en la imaginería religiosa, como es el caso de la expresión artística en catedrales, templos e iglesias, llegando a alcanzar en algunos casos el título de representaciones sublimes de creación humana. Genios de la talla de **Miguel**

El mito, como expresión genuina del sentir del pueblo, viene a significar la clara simbolización del sentir religioso de la realidad que contempla el individuo, sumido este en el sentir de la colectividad.

Ángel, **Rafael** o **Leonardo** así lo atestiguan. Y esto no solamente en el mundo de la cristiandad. En otras culturas, como la hindú, por ejemplo, la imaginería también ha creado auténticas obras de arte, al margen del valor espiritual y el contenido religioso de la imaginería. En realidad, en toda manifestación religiosa se entremezclan fervor religioso, cultura, arte, folclore y sentir del pueblo hacia el *fenómeno de lo religioso*, indistintamente de cual sea este. Sin embargo, existen grupos eclesiales que consideran que la imaginería religiosa es potencialmente peligrosa por el riesgo de caer en *idolatría* o *iconolatría*. El sector del protestantismo tradicional así lo ha considerado desde la *Reforma*. Pero no solo en el *cristianismo protestante*, también en el *islamismo* no se ve con agrado la imaginería religiosa por entender que el símbolo desplaza al concepto y el consiguiente riesgo de *idolatría*. Sea como fuere una cosa es cierta: *la imagen, el icono, es tan solo la representación de una realidad para el creyente, y esta permanece en su subconsciente, en buena medida por la representación iconográfica que rememora aspectos de su religación, de su unión sustancial con la divinidad*. En toda concepción religiosa subyace un marcado *simbolismo* en el que se entremezclan el hecho histórico con el mitológico, muchas veces sin clara delimitación entre uno y otro. ***El valor del sentimiento religioso radica, en mi parecer, en la percepción que el sujeto llega a tener de lo divino y en la simbología empleada para aprehender el fenómeno de lo religioso***; es decir, para comprender el sentir de su captación de lo divino, uniéndose a ello por medio del vehículo de la religión *(religación)*. Y este proceso puede ir acompañado o no de imaginería religiosa. Todo este acontecer requiere (especialmente en el marco de las religiones más evolucionadas y estructuradas) el pasar por varios estadios de profunda transformación interior, que es lo que supone lo que llamamos *conversión o transformación interior* (*metanoia,* en la concepción de los griegos) Pero, para la plena captación de ese *sentir religioso* se precisa el uso de la *simbología*, sin la cual se perdería en buena medida el sentir y el contenido del mismo.

Por otra parte, deslegitimar la imaginería religiosa por el hecho de que en la revelación bíblica se exprese de manera taxativa la prohibición de las imágenes en el culto religioso expresada en el *decálogo veterotestamentario (Éxodo 20, 2-5 y Deut. 5, 6-9)* habría de entenderse tal prohibición seguramente en alusión a la abundante imaginería religiosa del paganismo circundante de la época y su tendencia, efectivamente, a la *idolatría*. El mensaje bíblico viene a ser toda una advertencia al pueblo para evitar caer en práctica tan alienante y perniciosa. Solamente desde el radicalismo religioso se puede entender algo distinto. Caer en el literalismo de los textos (interpretados además fuera de su contexto histórico) puede inducir a posturas inconsistentes y apasionadas que para nada ennoblecen la condición religiosa de los pueblos. Mirado con objetividad el problema no está, obviamente, en la representación simbólica de la imagen sino en la *iconolatría*. *La imagen es una representación simbólica de una realidad subyacente en el imaginario colectivo,* como ya decíamos con anterioridad.

Pero retomando de nuevo la importancia que la concepción mitológica tiene en toda religión, cabe decir que sin ella toda religión perdería su verdadero alcance y significado. El *mito*, como expresión genuina del sentir del pueblo, viene a significar la clara simbolización del sentir religioso de la realidad que contempla el individuo, sumido este en el sentir de la *colectividad*. Es por medio de esta que el sentimiento religioso encuentra asentamiento en el individuo, en la persona. Cuanto más fuerte sea el sentir de la colectividad más puede arrastrar al sentir individual. En ocasiones es tal la influencia colectiva que puede conducir a actos indeseables en nombre de la religión que la sustenta. Este es el caso, por ejemplo, de las mal llamadas "guerras santas", de las que, por desgracia, las grandes religiones monoteístas no están exentas. En otro ensayo analizaremos el rol determinante que el *mito* juega en la derivación de posturas colectivas, en algunos casos, loables, pero en otros, totalmente indeseables.

CONCLUSIONES FINALES

Llegamos ya a la parte final del ensayo y se precisa determinar algunas conclusiones al respecto. En primer lugar –y creo que base fundamental de mi argumentación dialéctica– pienso que toda concepción de lo divino y sobrenatural tiene una serie de componentes que van a prefigurar la forma de entender del sujeto en lo que concierne a su *visión*, por una parte, y *misión*, por otra, en el mundo y en la realidad que le rodea. Y digo bien: *visión*, primero, y *misión*, después. ***Visión***

en cuanto a la capacidad de percepción de lo sobrenatural que el sujeto pueda tener, y misión por cuanto una vez implantada la capacidad perceptiva, el sujeto mismo es consciente de su labor, de su tarea en este mundo, pudiendo ejercer una influencia benéfica en todos aquellos que lo rodean.

Creo haber dejado meridianamente claro que el mundo de la *creencia,* cualquiera que esta sea, es digna de respeto y consideración puesto que forma parte abstractiva de la esencia del sujeto, de su personalidad y como tal va a predeterminar su forma de ver el mundo y la realidad que contempla. Lamentablemente en muchas ocasiones la percepción que el individuo tiene de la creencia es exclusivista; es decir, la suya es la única válida y verdadera, sin más, no acertando a esgrimir argumentos de cierta solidez. Esto denota un estado de infantilismo espiritual alarmante. Se produce así, el "choque" entre creencias (con el sustrato cultural que ello entraña también) y que imposibilita el enriquecimiento a través del diálogo atento y abierto a las ideas de los demás. Es más, podríamos decir que seccionar o parcelar el mundo de las creencias lleva, como inteligentemente argumentaría **Blay Fontcuberta,** psicólogo y excepcional analista de realidades cotidianas, a desvirtuar la realidad que nos rodea, impidiendo, de esta forma, el enriquecimiento espiritual y cognoscitivo. Y yo añadiría que si el mundo de la *abstracción* nos permite contemplar una parte del todo, si limitamos la parte entonces apagaríamos ese proceso abstractivo casi por completo. Y como criaturas con capacidad cognoscitiva muy acusada no podemos ni debemos limitar nuestro mundo del pensamiento, nuestra percepción dialéctica del entorno que nos rodea. Pero esto supone todo un *descubrimiento interior* que relativamente pocos, desde el mundo de la creencia, están preparados o dispuestos a llevar a cabo. Es una lástima, pero así es.

No deja de sorprendernos el hecho real de que todavía se sigan discutiendo cuestiones teológicas con carácter dogmático y apodíctico cuando en realidad el mundo de las creencias se sustenta de pleno en cuestiones de carácter hipotético y elucubrativo. Eso hace que el mundo de la teología, como saber encuadrado dentro del estudio de todo lo concerniente a lo divino y/o sobrenatural, esté netamente desvalorizado en nuestras sociedades posmodernas como consecuencia de su irrealidad e intransigencia con una sociedad secularizada donde lo religioso, cuando existe, queda supeditado a un segundo plano o a la estricta intimidad de la persona. No comprender esta realidad por parte del mundo teológico y de las religiones en general lo ha sumido en el ostracismo, en el aislamiento social. El ámbito de la teología se ha convertido ya en esa *rara avis* que solo interesa a unos pocos iniciados en su complejo y muchas veces contradictorio mundo.

El mundo de las *creencias* se enmarca prioritariamente en el ámbito de lo religioso y/o espiritual, como sabemos. En los tiempos de la posmodernidad en que estamos inmersos se hace más necesario que nunca saber establecer por parte de las distintas y variadas religiones del mundo un clima de sensatez, armonía y consenso entre las diversas ideologías religiosas que sepan aportar luz y esperanza a un mundo caótico sumido muchas veces en la desesperación. Incluso nos atreveríamos a decir que ese consenso debería efectuarse también con el mundo del *ateísmo* o *increencia religiosa*. Podríamos preguntarnos qué tienen de común dos mundos tan opuestos y dispares. Pues aunque no lo parezca son dos planteamientos de una misma realidad o dos caras de una misma moneda, valga la expresión coloquial: *la existencia y presencia o no de lo divino y sobrenatural*. Yo soy de la idea de que más allá del mundo de las *creencias* –indistintamente de cuáles sean estas– una realidad nos envuelve y esta no es otra que el hecho de que nos movemos como criaturas humanas que han atravesado un proceso evolutivo evidente (al menos en las esfera de la imaginación y la creatividad) en un mundo contradictorio y difícil de prever.

Podríamos preguntarnos qué tienen de común dos mundos tan opuestos y dispares. Pues aunque no lo parezca son dos planteamientos de una misma realidad o dos caras de una misma moneda

Finalizo ya este ensayo matizando una cuestión puntual y determinante a la vez que configura el mundo de las creencias: *desde nuestra percepción de la realidad, la creencia supone un vehículo que, con su fuerza y dinamismo, es capaz de explicar y dar sentido y orientación al devenir del ser humano en este mundo contradictorio y, a la vez, posicionarle adecuadamente para ser instrumento que pueda enriquecer a otros desde un espíritu en libertad y un sentimiento de equidad, de igualdad, que le una a otros seres humanos con sentir afín para poder estrechar así lazos de auténtica hermandad*. **R**

LA REFORMA PROTESTANTE A 501 AÑOS

academia.edu



Ezer R. May May

Antropólogo social e historiador de la religión

(Foto: ciesaspeninsular.academia.edu)

Hasta el día de hoy se resienten las repercusiones religiosas, pero también políticas, sociales y económicas del movimiento protestante que ha rebasado en medio milenio. Las perspectivas históricas señalan que desde entonces iniciaron nuevos mecanismos de gobernanza.

ERA EL DÍA DE TODOS LOS SANTOS. Una capilla de castillo se preparaba para recibir a una multitud de fervorosos feligreses que la visitaban anualmente por ser el lugar donde se resguardaban valiosas reliquias sagradas, como pedazos del pañal del niño Jesús, pajas del pesebre, cabellos y gotas de la leche materna de la Virgen María y clavos de la crucifixión; en total amparaba cerca de 5 mil reliquias, entre ellas, 42 cuerpos enteros de santos. Pero hubo algo más que a los concurrentes les causó mayor curiosidad: un documento escrito en latín. Este documento que fue fijado en la capilla del castillo cambiaría el rumbo de la historia religiosa de Europa y posteriormente del mundo. En efecto, me refiero a las 95 tesis de Martín Lutero que fueron leídas por todos los feligreses que llegaron a Wittenberg el 31 de octubre de 1517.

En este 2018 se cumplen 501 años de la Reforma. Tal vez el número redondo del quinto centenario fue más atractivo para entusiasmar las celebraciones en las iglesias de origen reformado.

¿Cuándo inicia y finaliza la Reforma? El inicio es menos debati-



Muro de los Reformadores en Ginebra (Suiza)

ble al decir 1517. En este punto, todos coincidiríamos: el hecho público demarca el principio. Pero ¿en qué año se puede realizar el corte histórico del final de la Reforma? Aquí comienzan las diferencias. Normalmente se hace un corte temporal cuando consideramos que los objetivos del fenómeno histórico son cumplidos. Pero resulta complicado cuando tomamos en cuenta que Lutero, al principio, nunca pretendió causar una división religiosa o instaurar una segunda iglesia. Claramente, la Reforma sobrepasa a la figura de Martín Lutero. Y esta es una de las importantes observaciones historiográficas, porque se plantearía cuándo la Reforma dejó de ser únicamente luterana.

El historiador francés protestante Pierre Chaunu, en su libro *Los tiempos de las Reformas* publicado en 1975, considera que el final de este periodo se ubica en 1536, cuando Juan Calvino publica el libro *La Institución de la Religión Cristiana* . Esto es, el inicio de una corriente teológica conocida como Calvinismo, distinta a la de Martín Lutero. ¿Aquí termina el periodo de la Reforma? Otros consideran que simplemente fue una fase que terminó para dar paso a una segunda etapa de la era de Reforma. Sin embargo, el movimiento de Lutero había dejado de ser únicamente de él muchísimo antes. Huldrych Zwinglio estableció su propia reforma en Zurich y Tomas Munzer fue precursor del anabaptismo a mediados de la década de 1520. Aunque obviamente, la influencia de Martín Lutero no desapareció hasta su muerte.

Historiadores consideran que la Paz de Augsburgo de 1555 puede ser un buen corte de esta etapa, debido a que este fue el tratado, en el que el imperio romano germánico reconoció al sector evangélico. Empero, también se discute si fue paz o tregua.

Pero así como este fenómeno sobrepasó a Lutero, también lo hizo con Alemania su lugar de origen. El historiador Geoffrey Elton, en el libro editado por él en 1990/2004, considera que la era termina en 1559 (1). Para él, la fase alemana sí finaliza con la Paz de Augsburgo, pero señala que hay que considerar también lo sucedido en Inglaterra, y que este período finaliza en 1559, cuando la Reina Elizabeth restaura el protestantismo. También otros hechos históricos ayudan a realizar el corte, como la muerte

(1) Elton, Geoffrey (Ed.) (2004). *The New Cambridge Modern History*. *The Reformation, 1520- 1559*. Vol. 2. 2a edición. Cambridge: Cambridge University Press.

Un segundo eje de discusión es la demarcación del inicio de la modernidad europea. Se dice que el inicio de la Reforma dio lugar al mundo moderno. Pero esta cuestión no es tan simple.

de los reyes escandinavos quienes establecieron la fe Luterana: Cristian III de Dinamarca y Gustavo I de Suecia, en 1559 y 1560 respectivamente. Asimismo, la muerte de Enrique II de Francia en 1559 marca el fin del periodo, al considerar que éste fue un acérrimo defensor del catolicismo, lo que su muerte desembocó en las conocidas Guerras de Religión (1562) dando lugar a la injerencia de los hugonotes.

Como pueden notar, este asunto es complejo al momento de demarcar los cortes históricos. Puesto que también tiene que tomarse en cuenta el movimiento de Contrarreforma (diciembre de 1545 - marzo de 1547; mayo de 1551 - abril de 1552; enero de 1562 - diciembre de 1563), la cual también tiene su propia dis-



cusión historiográfica siempre vinculada estrechamente con este asunto. Posteriormente retomaré este punto.

Protestantismo y modernidad

Un segundo eje de discusión es la demarcación del inicio de la modernidad europea. Se dice que el inicio de la Reforma dio lugar al mundo moderno. Pero esta cuestión no es tan simple.

Cuando pensamos en la Reforma nos conduce a los orígenes de la idea de libertad religiosa y de libertad de conciencia. Claramente, Martín propuso que la intermediación entre el hombre y Dios sea suprimida de la vida cristiana. Para el monje agustino, no era necesaria la estructura clerical, porque la salvación depende de la fe y de la relación directa entre el humano y la divinidad. Desde estas nociones básicas de libertad religiosa, se ha hablado de la génesis de la necesaria tolerancia a la diversidad religiosa. Y esto fue un asunto que estaba en constante tensión en el nivel político; sobre todo, en las discusiones de las Dietas de Espira en 1526 y 1529. (2) El resumen de esta primera Dieta podría resumirse con la siguiente frase: *cuius regio, eius religio* (según tu reino es tu religión); en otras palabras significa que según la creencia del rey esa sea la religión de su respectivo territorio. Pero esto es algo que, precisamente, sólo pudo concretarse políticamente con la Paz de Augsburgo. Entre 1521 y 1526, las ideas luteranas ya se habían expandido, por lo cual, la conformación de las Dietas ya no eran monolíticas, estaban divididas entre una minoría de príncipes protestantes y una mayoría de católicos. Por lo tanto, en esta primera asamblea se suavizó la represión contra la herejía luterana establecida en el edicto de la Dieta de Worms del 25 de mayo de 1521.

En la segunda Dieta de Espira se rescinde este acuerdo para decir que en los territorios protestantes debe imperar la tolerancia hacia los católicos y no así con los protestantes en territorios católicos. Evidentemente este acuerdo fue algo muy desbalanceado, lo que llevó a que cinco príncipes y 14 ciudades se manifestaran diciendo que protestaban y testificaban

(2) La dieta imperial era una asamblea presidida por el emperador en turno y se conformaba comúnmente por los denominados electores, príncipes y representantes de las ciudades del imperio. Entre los miembros se encontraban eclesiásticos en la categoría de electores y príncipes. El nombre de "las Dietas" hace referencia al lugar donde se sostuvieron dichas reuniones.



En la imagen una estatua de Lutero en la Iglesia de Nuestra Señora en Brujas, Bélgica. Foto: Pixabay. Tomada de ElComercio.com

públicamente ante Dios que no podían consentir nada contrario a su Palabra. Esta declaración fue tergiversada poniendo mayor énfasis en la primera palabra ("protestamos") que en la segunda ("testificamos"), por lo que, el termino protestante viene a ser un término acuñado por la oposición religiosa. Y por lo mismo, es necesario repensar si es adecuado o pertinente continuar con el uso de esta palabra en el ámbito académico. (3?)

Podríamos continuar con este asunto. Pero me interesa más presentar las ideas que plantean que los rasgos modernos de la Reforma fueron más tardíos que tempranos. Inclusive, el historiador emérito estadunidense Mark Edwards Jr considera que Martin Lutero no fue un hombre moderno, sino un hombre medieval, tal vez el último medieval pero no el primer moderno. En un artículo titulado "Las últimas batallas de Lutero" (*Luther's Last Battles*) (4) de 1984, explica que Lutero pensaba que realmente estaba atacando al diablo mismo durante este proceso conflictivo con el clero. El lenguaje de Lutero "puede atribuirse" a su "visión bíblica de la lucha". Esta era la visión del mundo de un hombre medieval, en la que la concepción del mundo todavía estaba determinada por las creencias religiosas sobrenaturales.

Esta concepción del mundo se relaciona de manera cercana con la noción de libertad. Recordemos el acontecimiento bélico de los campesinos en 1525, movimiento inspirado por las ideas de Lutero, difundidas a finales de 1520 por medio de un folleto intitulado *La Libertad del Cristiano*. No obstante, Martín tenía una idea distinta de libertad cristiana de la que proclamaban los campesinos de Suabia. Fue claro cuando lo expresó en un texto publicado en mayo de 1525 (5):

"¿Qué significa esto? Significa hacer carnal la libertad cristiana. [...] Lea lo que San Pablo enseña sobre los siervos, que entonces serán todos siervos".

"El derecho cristiano no es para combatir la injusticia, no impugnar la espada, no defenderse y no vengarse, [...] Nunca he impugnado una espada, ni he deseado la venganza, jamás me he puesto del lado de las facciones o la sedición, pero cooperaré siempre con el mantenimiento de la autoridad temporal en su poder y en su consideración..."

Al final del texto hace una invitación: "Así, las autoridades procedan de buen ánimo y golpeen con buena conciencia hasta que les quede un hilo de la vida".

(3) Brady Jr., Thomas A. (2009). *German Histories in the Age of Reformations, 1400-1650* . Cambridge: Cambridge University Press, p. 216.

(4) Edwards, Mark U. (1984). "Luther's Last Battles" en *Concordia Theological Quarterly*, vol. 48, núm. 2-3, pp. 125-140 (p. 131-132).

(5) *Exhortación a la paz: respuesta a los doce artículos de los campesinos de la Suabia* [ABRIL, 1525] 2) *Adendo: Contra las hordas salteadoras y asesinas de los campesinos* [MAYO 1525].



Lutero en la Dieta de Worms

Otro rasgo de la modernidad, es la intramundanidad , en cuanto se derrumba la autoridad absoluta entre lo divino y lo humano. El monacato deja de ser la vía predilecta para alcanzar lo divino

Lutero hablaba de una libertad espiritual, del alma, no una económica o política. Claramente, esta fue una reinterpretación de las ideas luteranas por parte de Tomás Munzer. La Reforma, repito, ya no le pertenecía solamente a Martín. Pero decir que Lutero engendró la modernidad sería muy aventurado.

Con este punto, podemos pasar a las ideas vertidas por el historiador y teólogo protestante Ernst Troeltsch en su libro *El protestantismo y el mundo moderno*, publicado originalmente en 1911. Este texto ofrece matices reveladores sobre la relación entre estos dos. El autor inicia su obra caracterizando la cultura moderna o la modernidad en oposición a la medieval.

La primera característica es la lucha contra la cultura eclesiástica, pues ésta es la que desemboca en el individualismo. También considera que la modernidad posee el carácter científico-racionalista, sustituyendo la revelación por la ciencia y la autoridad eclesiástica por nuevos métodos, conduciendo al relativismo.

Otro rasgo de la modernidad, es la intramundanidad, en cuanto se derrumba la autoridad absoluta entre lo divino y lo humano. El monacato deja de ser la vía predilecta para alcanzar lo divino. Por último, los caracteres de este mundo moderno llegan a ser el optimismo en el progreso, ya no más el "pesimismo cristiano del pecado original" será el que guíe la vida de la sociedad.

La idea central de Troeltsch es que el mundo moderno se ha originado independientemente del protestantismo, en el que el mismo protestantismo es en parte "una simple continuación de los desarrollos de la baja edad media".(6) Para entender dicha afirmación, debemos precisar que para Troeltsch, existe un protestantismo viejo y otro nuevo. (7)

"[...] el viejo y genuino protestantismo del luteranismo y del calvinismo representa, como manifestación total, y a pesar de su doctrina de salvación anticatólica, una *cultura eclesiástica* en el sentido de la Edad Media y trata de ordenar el estado y la sociedad, la

(6) Troeltsch, Ernst (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 28.

(7) Luteranismo, 1517 (1530, confesión), Anabaptistas (mediados de la década de 1520), Calvinismo (1541), Presbiterianismo (1560), Anglicanismo (1549-1580), Menonitas (finales de 1530), Bautistas (1609), Congregacionalista (1645), Cuáqueros (1647), Pietismo (1675), Metodismo (1738).

educación y la ciencia, la economía y el derecho según los criterios sobrenaturales de la revelación y lo mismo que la Edad Media incorpora la *Lex naturae* como idéntica, originalmente, con la ley de Dios.

Según el teólogo, el protestantismo moderno aparece hasta fines del siglo XVII. Este corte es importante, porque esto se coloca muy posterior a la Paz de Augsburgo (1555) y después del año considerado por Elton como el fin de la era de Reforma (1559).

Pero ¿a qué se refiere por cultura eclesiástica del luteranismo y calvinismo? Esto es, que la autoridad directa y absoluta sigue basándose en la revelación. *La Biblia* pasa a ser la fuente de la jerarquía absoluta, porque se mantiene la idea del "instituto salvador autoritario puramente divino" desde las nociones de predestinación y justificación como la única certeza de salvación y que sólo es únicamente posible a través de la doctrina luterana y calvinista. Por tanto, el individualismo tiene un papel mermado. Y todo aquel que atentara con la doctrina calvinista o luterana sería perseguido o denostado.

Esta cultura eclesiástica que procura ser autoridad en varios aspectos de la vida social mantuvo la continuidad del *corpus christianum*. Dicho concepto medieval hace referencia a la unidad de iglesia-estado y/o del dominio espiritual-secular; Troeltsch dice que tanto el luteranismo y el calvinismo no conciben a estos dos ámbitos "como tampoco el catolicismo, [como] organizaciones separadas, sino únicamente dos funciones diferentes dentro de un mismo cuerpo indivisible" (1951: 42).(8) Y en este escenario surge la descalificación jurídica de los considerados incrédulos y herejes. Tal vez podamos aludir a la ejecución del español Miguel Servet en la Ginebra calvinista.

El ascetismo tampoco desaparece completamente, se impone con mayor efectividad ya que refuerza la noción agustiniana (9) del "pecado original" y por ende la corrupción de las fuerzas naturales. En gran parte, esta idea de Troeltsch la retoma de su profesor Max Weber, quien plantea en su obra famosa *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, el ascetismo intramundano como un rasgo de la ética protestante. Desde mi punto de vista, una de las afirmaciones más contundente de Troeltsch es la siguiente:

"[...] el protestantismo –y especialmente su punto de arranque, la reforma que hizo Lutero de la Iglesia–, considerado desde el punto de vista de la historia eclesiástica y dogmática, no es más que una transformación del catolicismo, una prolongación de planteamientos católicos a los que se ofrece una nueva respuesta". (10)

Entre estos planteamientos, se encuentra la necesidad de la certeza de la salvación asegurada desde el ideal de la cultura eclesiástica. A partir de estas ideas, puede resumirse que la participación del protestantismo en el mundo moderno fue indirecta, no consciente, no deliberada y tardía. Si usted lector, quiere conocer a mayor detalle los argumentos de Ernst Troeltsch, le invito a adentrarse a sus páginas.

En gran parte, esta idea de Troeltsch la retoma de su profesor Max Weber, quien plantea en su obra famosa La ética protestante y el espíritu del capitalismo, el ascetismo intramundano como un rasgo de la ética protestante

Reforma, Contra-Reforma y Confesionalización

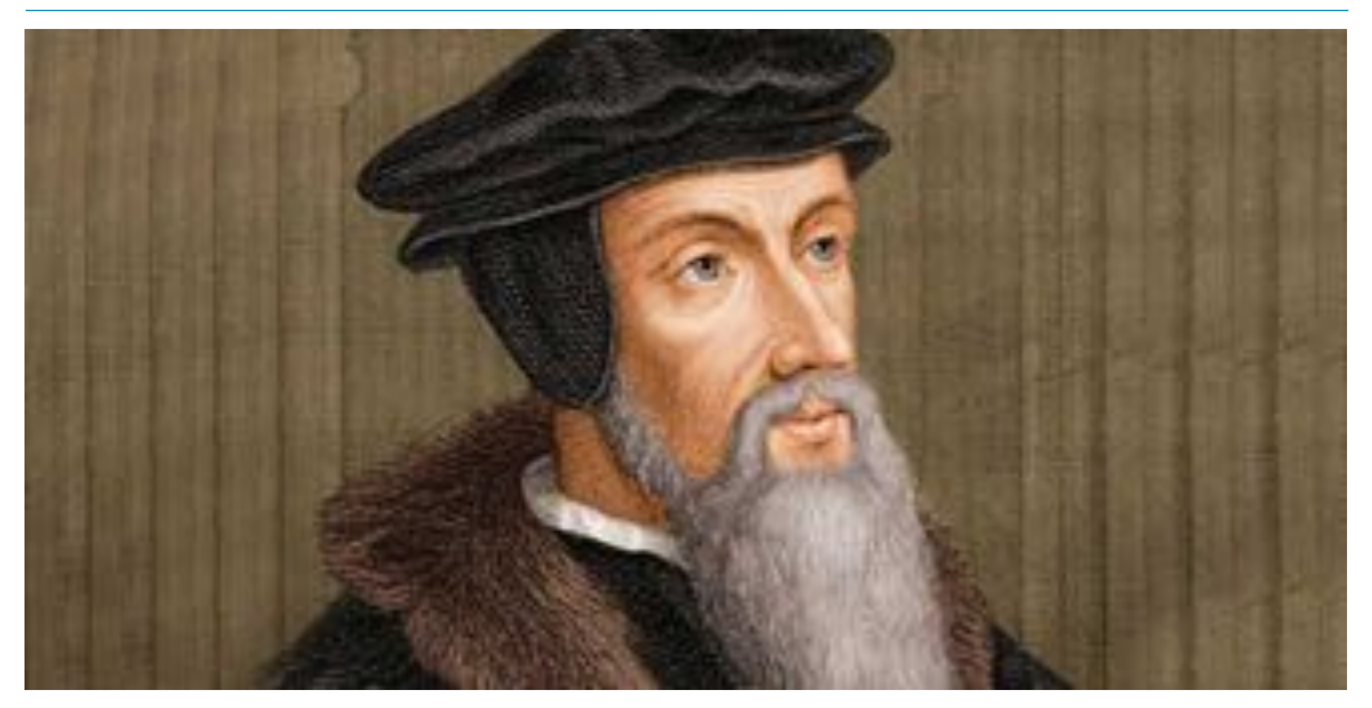
No obstante, las ideas de Troeltsch ya esbozadas, sobre todo la noción de *corpus christianum*, nos conducen a la línea historiográfica que basa su interpretación en el concepto de "confesionalización", algunos autores le llaman paradigma.

Para comprender este paradigma historiográfico, lo primero que debemos retomar es la dicotomía cronológica que hace el historiador alemán e hijo de pastor luterano Leopold Von Ranke en su li-

(8) Troeltsch, Ernst (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 30-31.

(9) La formulación del pecado original basado en las epístolas de Pablo a los Romanos. El pecado de Adán y Eva lo cargamos todos incluyendo la muerte que es la paga del pecado. Pero también esto lo vinculó con el acto sexual, es decir una transmisión biológica.

(10) Troeltsch, Ernst (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 38.



Juan Calvino

bro la *Historia de la Reforma en Alemania* (*History of the Reformation in Germany*) publicado originalmente –todos sus seis volúmenes– en 1847: primera mitad del siglo XVI como el periodo de Reforma y segunda mitad del mismo siglo como el periodo de Contra-Reforma.

En este espacio no entraré a detalle sobre este talante. Sin embargo, la creación del término Contra-Reforma tiene sus ideas de fondo, ya que esto indicaría que el clero católico fue reactivo; además de que el movimiento protestante sería el único concebido como tal, como una Reforma religiosa. Desde esta óptica, el historiador católico Hubert Jedin propuso el término Reforma Católica. A mediados del siglo XX (1958), otro historiador de origen católico Ernst Walter Zeeden modificó esta perspectiva señalando que para la segunda mitad del XVI, el Catolicismo, Luteranismo y Calvinismo ya había conformado iglesias confesionales (11) (parcialmente relacionado a las Confesiones de Fe). (12).

Esta discusión sirvió como antecedente para que los historiadores Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling, uno de familia católica y el otro proveniente de familia protestante, propusieran de manera independiente, a principios de 1980, el término confesionalización. Reinhard creyó necesario otro concepto distinto a Contra-Reforma y el segundo por sus investigaciones realizadas sobre la relación entre calvinismo y luteranismo con el Estado del noroeste de Alemania. (13).

Este concepto viene a reconocer lo que Troeltsch ya había dicho sobre la permanencia del *corpus christinianum*, pero entendido como un proceso vinculado a la formación del Estado moderno. Como punto de partida de este periodo, se establece la Paz de Augsburgo con la formula *cuius regio, eius religio*, ya mencionada antes. Y una de las consecuencias sociales de este trascurso es lo que Schilling llama "disciplina social". (14) Desde este marco interpretativo, Schilling asegura que el proceso de la Reforma no fue aquella la que trajo los cambios hacia la modernidad, sino que fue el periodo denominado como "confesionalizacion", es decir, el episodio decisivo que llevó a Europa a la era moderna. Este paradigma creó otro periodo histórico que va desde la paz de

(11) Lotz-Heumann, Ute (2001). "The concept of "Confessionalization": a historiographical paradigm in dispute" en *Memoria y Civilización*, vol. 4, pp. 93-114; Lotz-Heumann, Ute y Matthias Pohling (2007). "Confessionalization and literature in the Empire, 1555-1700" en *Central European History*, vol. 40, núm. 1, pp. 35-61.

(12) Confesión de Augsburgo (1530), Confesión Escocesa (1560), 39 artículo de la iglesia Anglicana (1562), Confesión de Heidelberg (1563), Confesión de Fe de Westminster (1647).

(13) Reinhard, Wolfgang (1989) "Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment", en *Catholic Historical Review*, núm. 75, pp. 383-404; Schilling, Heinz (1992). "Confessionalization in the Empire. Religious and societal change in Germany between 1555 and 1620" en *Religion, Political, Culture and the Emergence of Early Modern Society*. *Essays in German and Dutch History*. New York, Brill, pp. 205-245.

(14) "Poder absoluto, durante la época moderna, fue básicamente poder incontrolado, poder no sometido a límites jurídicos institucionalizados". Precisamente, las guerras religiosas fueron una de las causas que llevaron a este absolutismo. Schilling, Heinz (1992).



Felipe Melacton

En términos generales, los modos en cómo se ha entendido la Reforma no es simple. Las perspectivas históricas dirigen a una constante evaluación de la periodización, con el fin de comprender que el movimiento protestante o evangélico no sólo tuvo repercusiones religiosas, sino también políticas, modificando e innovando los mecanismos de gobernanza.

Augsburgo (1555) hasta la firma de la Paz de Westfalia (1648), la paz que finalizó con la conocida Guerra de Treinta Años (1618–1648).

El sociólogo estadunidense Philip S Gorski, es el que ha analizado el gobierno calvinista(15) desde este esquema de la disciplina social, usando conceptos de Foucault, y entendiendo que la idea de disciplina en el calvinismo no fue y no es únicamente una cuestión teológica, sino práctica.(16) Retomando las proposiciones del libro del francés Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, analiza el estado calvinista desde la microfísica del poder; es decir, analiza cómo el calvinismo creó múltiples relaciones de autoridad situadas a distintos niveles. Los magistrados de Ginebra y los miembros del consistorio fueron el dúo organizacional calvinista que funcionaba como vigilante de la sociedad. Según Gorski, todas las estrategias del poder y sus instituciones, planteadas por Foucault (vigilancia, compartimentación del espacio, etcétera) fueron inspiradas por este proceso de disciplina calvinista.

En términos generales, los modos en cómo se ha entendido la Reforma no es simple. Las perspectivas históricas dirigen a una constante evaluación de la periodización, con el fin de comprender que el movimiento protestante o evangélico no sólo tuvo repercusiones religiosas, sino también políticas, modificando e innovando los mecanismos de gobernanza. R

(15) El movimiento de Reforma en Ginebra comienza con Guillermo Farel en 1535, y Calvino lo apoya desde 1537 ya habiendo publicado 1 año antes su libro *La Institución de la religión cristiana*. En 1541, después de tensiones políticas en Ginebra, Calvino llega de nueva a dicha ciudad con una teología más estructurada.

(16) Gorski, Philip S. (2003). *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.

ESTADO ACTUAL DE LA DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE LA JUSTIFICACIÓN



Alfonso Ropero

Director Editorial de CLIE. Doctor en Filosofía (2005) en la Saint Alcuin House, College, Seminary, University, Oxford Term (Inglaterra); Máster en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas) de Santa Cruz de Tenerife (España); y graduado por la Welwyn School of Evangelis (Herts, Inglaterra). Es profesor de Historia de la Filosofía en el mencionado Centro de Investigaciones Bíblicas (CEIBI); Durante casi veinte años ejerció el pastorado hasta su dedicación completa a la investigación teológica y a la escritura.

LAS IGLESIAS CRISTIANAS llevan años trabajando de manera conjunta sobre la doctrina de la justificación, con vistas a una futura profundización de los lazos de comunión hasta una completa unidad visible de la Iglesia, porque en medio de un mundo roto, violento, donde aumenta el odio y crecen los muros y vallas de separación, es urgente que las iglesias *"sean testigos de la posibilidad de unión y reconciliación, y que manifiesten el coraje, el valor de permanecer juntos en metas que proclamen la justicia y la compasión"*.[1]

Es muy de lamentar que en nuestro país, España, y en nuestros medios haya un casi total desconocimiento de la mencionada *Doctrina conjunta sobre la doctrina de la justificación*, fruto de un rechazo ignorante y obstinado de la misma, fruto de una persistente mentalidad de enfrentamiento y beligerancia propia de épocas más oscuras.

Con vistas a arrojar un poco de luz sobre esta cuestión, en este artículo hacemos un breve recorrido sobre la historia de la Declaración conjunta, sus avatares, críticas y la situación actual en que nos encontramos, de modo que sirva para hacernos una idea doctrinal, teológica y eclesial del trascendental acuerdo al que se ha llegado en un punto, la doctrina de la justificación por fe sola, que fue en su día el motivo de la división de la Iglesia en Occidente.

La nueva perspectiva de Roma sobre Lutero

En un discurso en el encuentro con los obispos de la Iglesia nacional danesa, en la residencia del obispo luterano de Roskilde, martes 6 de junio 1989, Juan Pablo II razonaba:

"Los esfuerzos científicos de los investigadores evangélicos y de los católicos, que han logrado resultados excelentes, han conducido a un panorama pleno y diferenciado de la personalidad de Lutero y a una complicada conexión de los acontecimientos históricos en la sociedad,

[1]"DDJ signatories look toward common future http://wcrc.ch/news/jddj-signatories-look-toward-common-future?fbclid=IwAR0rKIUouaQPdVOYfHiIqc7ixQuRDYlugztWEnasMzTp-kRfFbtl_3bllXM



en la política y en la Iglesia de la primera mitad del siglo XVI. De todos modos, lo que ha salido a la luz de modo convincente es la profunda religiosidad de Lutero que ardía de ansia abrasadora por el problema de la salvación eterna" (Carta al cardenal Willebrands, 31 de octubre, 1983).

Otro tanto hizo su sucesor Benedicto, en su visita a Erfurt en 2011. "Como Obispo de Roma, es para mí un momento emocionante encontrarme en el antiguo convento agustino de Erfurt con los representantes del Consejo de la Iglesia Evangélica de Alemania. Aquí, Lutero estudió teología. Aquí, en 1507, fue ordenado sacerdote. Contra los deseos de su padre, no continuó los estudios de derecho, sino que estudió teología y se encaminó hacia el sacerdocio en la Orden de San Agustín. En este camino, no le interesaba esto o aquello. Lo que le quitaba la paz era la cuestión de Dios, que fue la pasión profunda y el centro de su vida y de su camino. '¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?': Esta pregunta le penetraba el corazón y estaba detrás de toda su investigación teológica y de toda su lucha interior. Para él, la teología no era una cuestión académica, sino una lucha interior consigo mismo, y luego esto se convertía en una lucha sobre Dios y con Dios.

"¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso? No deja de sorprenderme que esta pregunta haya sido la fuerza motora de su camino. ¿Quién se ocupa actualmente de esta cuestión, incluso entre los cristianos? ¿Qué significa la cuestión de Dios en nuestra vida, en nuestro anuncio? (…) La pregunta: ¿Cómo se sitúa Dios respecto a mí, cómo me posiciono yo ante Dios? Esta pregunta candente de Martín Lutero debe convertirse otra vez, y ciertamente de un modo nuevo, también en una pregunta nuestra. Pienso que esto sea la primera cuestión que nos interpela al encontrarnos con Martín Lutero" (29 de septiembre de 2011).

Por este motivo, Benedicto XVI no tuvo reparo en poner a Lutero como un modelo para los católicos. Además que "el pensamiento de Lutero y su entera espiritualidad eran cristocéntricas" y "Cristo fue el corazón de su espiritualidad y que el amor por Él, viviendo en comunión con Él, fue lo que guió su vida". Afirmaciones valientes y totalmente correctas histórica y teológicamente, pero que molestaron a muchos de sus fieles.

El cardenal Walter Kasper, uno de los teólogos vivos más prestigiosos de la Iglesia católica, el 18 de enero de 2016 dictó una conferencia en la Universidad Humboldt de Berlín sobre la figura de Lutero, al que sitúa en una lista de padres, santos y doctores de la Iglesia **[2]**. Con esta valoración —¡Lutero entre los santos padres de la Iglesia!—, Kasper se atrajo las iras de los conservadores, y más por tratarse de un teólogo muy próximo al actual papa Francisco, que está en el centro de la diana de todos los ataques del catolicismo integrista.

El papa Bergoglio, durante su vuelo de retorno de Armenia a Roma (domingo 26 de junio de 2016), dio una conferencia de prensa a los periodistas que iban a bordo del avión, que levantó grandes ampollas en los medios tradicionalistas. A la pregunta sobre Martín Lutero y lo que representó la Reforma, el papa respondió:

[2] W. Kasper, Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica. Sal Terrae. Santander 2016.

Los católicos tradicionalistas, integristas, o como se les quiera llamar protestaron enérgicamente, ¿cómo es eso de que Lutero tenía razón en una doctrina tan propia del catolicismo como la salvación por fe y obras?

"Yo creo que las intenciones de Martín Lutero no eran equivocadas, era un reformador (...) En ese tiempo la Iglesia no era un modelo de imitar, había corrupción en la Iglesia, había mundanidad, el apego al dinero, al poder, y por esto él protestó. Él era inteligente, ha dado un paso adelante justificando por qué lo hacía, y hoy luteranos y católicos, protestantes, todos, estamos de acuerdo con la doctrina de la justificación, en este punto tan importante él no se estaba equivocado".[3]

[3]"¿Qué dijo el Papa Francisco sobre Lutero y la corrupción en la Iglesia?", https://www.aciprensa.com/noticias/que-dijo-el-papa-francisco-sobre-lutero-y-la-corrupcion-en-la-iglesia-18302 Texto completo de la conferencia: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-conferenza-stampa.html



Juan Pablo II



Benedicto XVI

Al decir que Lutero "no estaba equivocado" sobre el gran caballo de batalla de Roma y la Reforma, la doctrina de la justificación por fe sola, Francisco hacía referencia a la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación, documento que recoge el acuerdo al que se llegó sobre este tema entre los representantes oficiales de la Iglesia Católica y de la Federación Luterana Mundial, que agrupa a 74 millones de fieles. Esta declaración fue firmada en 1999 en Augsburgo, precisamente porque en esta ciudad fue escrita una página decisiva de la reforma luterana, la Confesión de Augsburgo, la última tentativa verdaderamente seria que, después de la ruptura, tuvo lugar para intentar llegar a un acuerdo entre luteranos y católicos. En esta Declaración Conjunta las dos Iglesias reconocen un acuerdo fundamental en la doctrina de la justificación. "Ahora podemos confesar conjuntamente una doctrina que fue causa de separación: Sólo Dios justifica al pecador, sólo Dios salva".

Los católicos tradicionalistas, integristas, o como se les quiera llamar, protestaron enérgicamente, ¿cómo es eso de que Lutero tenía razón en una doctrina tan propia del catolicismo como la salvación por fe y obras?

¿Cómo se puede decir que el hereje que provocó la ruptura de la Iglesia, el cismático que dividió la Iglesia, el monje soberbio que no quiso someterse a la autoridad eclesiástica tenía razón? ¿Acaso la Iglesia que es una, santa católica y apostólica, guiada por el mismísimo vicario de Cristo, cuya infalibilidad garantiza todos sus dogmas, se equivocó en este punto tan importante? Demasiado para todos aquellos que, de un modo u otro, siguen creyendo que fuera de la Iglesia no hay salvación, o al menos, no otras iglesias verdaderas.

"El hecho de que el Antipapa Francisco haya declarado que Lutero «no se ha equivocado» sobre la justificación, y que él está de acuerdo con los protestantes en este asunto, es del tipo de herejía más notoria e indignante. Él mismo es un protestante. Aquellos que obstinadamente consideren al Antipapa Francisco como siendo un católico a la luz de estos hechos, definitivamente son unos herejes. (…) La Declaración conjunta con los luteranos sobre la Justificación fue aprobada completamente por los Antipapas Juan Pablo II y Benedicto XVI. Benedicto XVI incluso dijo que fue "firmado por la Iglesia Católica". (…). Entonces, al estar de acuerdo con Lutero y aceptar la herejía protestante, Francisco está siendo un fiel hijo de la Gran Ramera, la secta del Vaticano II. Esta es la razón por la cual no sólo se debe rechazar al declarado apóstata Antipapa Francisco.

[4]http://www.vaticanocatolico.com/iglesiacatolica/francisco-martin-lutero-justificacion/#.Wa-07rEryi5



Con la aprobación de Juan Pablo II, el 31 de octubre de 1999, el "cardenal" Edward Cassidy y el "obispo" luterano Christian Krause firmaron La Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación en Augsburgo, Alemania

Algunos pueden pensar que la Federación Luterana Mundial es liberal y que busca más el compromiso religioso que la verdad de Dios, lo cual es aprovechado por Roma para llevar a cabo su táctica y maniobra de neutralizar del mensaje de la Reforma.

Uno debe también rechazar a todos los Antipapas del Vaticano II (a toda la falsa Iglesia) y abrazar la fe católica, íntegra e inmaculada".[4]

Acuerdo y desacuerdo sobre la Declaración conjunta

Los protestantes también recibieron negativamente la Declaración conjunta. La Iglesia Evangélica Luterana Argentina (no afiliada a dicha Federación Luterana Mundial) manifestó abiertamente su rechazo argumentando que «la alternativa que la Declaración conjunta presenta como propuesta para concretar la unificación de la iglesia que se dividió en el siglo XVI, no es buena por más de una razón, pero la más importante es que pretende dar una alternativa de consenso por la vía más peligrosa para el evangelio mismo. Porque una verdad distorsionada es una falsedad, pero una verdad aguada no puede ser ni verdad ni falsedad. (…) Jesús lo dice: "o están conmigo o contra mí"; términos medios para la verdad de Dios no hay". [5]

También la Iglesia evangélica de Dinamarca (luterana), rechazó dicha declaración argumentando que es un texto que el propio Lutero habría rechazado, pues se acerca a la doctrina católica sobre la justificación y se aparta del *sola fide* reformada, pese que a que el texto de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación[6] es bastante claro al respecto. Entre otras cosas afirma que «sólo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras».

Todos los seres humanos somos llamados por Dios a la salvación en Cristo. «Sólo a través de Él somos justificados cuando recibimos esta salvación en fe».

Algunos pueden pensar que la Federación Luterana Mundial es liberal y que busca más el compromiso religioso que la verdad de Dios, lo cual es aprovechado por Roma para llevar a cabo su táctica y maniobra de neutralizar del mensaje de la Reforma.

Pero no ha sido solo la Federación Luterana Mundial, sino que el Consejo Metodista Mundial, que comprende la mayor parte de las denominaciones mundiales wesleyanas con cerca de 75 millones de fieles, también se unió a la *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* en julio de 2006, después de siete años de deliberaciones. Por si fuera poco, recientemente, el pasado día 5 de julio 2017, las Iglesias Reformadas representadas por la Comunión Mundial de las Iglesias Reformadas (con unos 80 millones de fieles en 108 países), se sumaban, en Wittenberg (Alemania), precisamente donde Lutero impulsó la reforma, a la Declaración Conjunta, lo cual "quiere decir prácticamente, según monseñor Brian Farrell, secretario del Consejo Pontificio para la Unidad Cristia-

[5]Rechazo a la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación, http://www.sanlucas.org/portal/node/3

[6]La Comunión Reformada se sumó al acuerdo Luterano – Católico sobre la Justificación, https://americalatinacaribe.lutheranworld.org/es/content/la-comunion-reformada-se-sumo-al-acuerdo-luterano-catolico-sobre-la-justificacion-4

Otro teólogo católico alemán, Otto Hermann Pesch, varios años después publicó un importante estudio sobre la teología de Tomás de Aquino, en la que muestra la compatibilidad de la teología de la salvación y la gracia de este gran teólogo medieval con la teología de Lutero.

na (PCPUC), que la Iglesia católica y todas las Iglesias históricas protestantes tienen la misma visión teológica de cómo se hace real la salvación. Y, por lo tanto, tenemos una base común para una gran colaboración, no sólo espiritual, sino también eclesial: es decir que ahora las Iglesias tienen una base para poder colaborar más intensamente". **[7]**

En el borrador preparado para la ocasión por Comunión Mundial de las Iglesias Reformadas, podemos leer: "Afirmamos nuestro acuerdo doctrinal fundamental con la enseñanza expresada en la DCDJ, y expresamos profunda gratitud por el gran avance que se ha logrado en este consenso ecuménico. Nos regocijamos juntos y juntas en que las diferencias doctrinales históricas sobre la doctrina de la justificación ya no nos dividan, y experimentamos esto como un momento de auto-examen, de conversión y de nuevo compromiso mutuo, manifestando una nueva unidad y avances en nuestro testimonio común por la paz y la justicia. De acuerdo con el principio reformado, "ecclesia reformata semper reformanda secundum verbum dei", abrazamos la nueva realidad que este acuerdo compartido promete". [8] Los redactores de este borrador, como buenos reformados, al tiempo que afirman su acuerdo, añaden la contribución que pueden hacer al mismo. "Esperamos no sólo afirmar, sino también enriquecer y ampliar el actual grado de consenso. Abrazamos el modelo de consenso diferenciado y la apertura, la diversidad y la riqueza del lenguaje teológico que hacen que sea posible. Aquí también deseamos añadir nuestros enfasis distintivos a los que ya fueron compartidos por otros".[9] El documento sigue con diversos subrayados y aportaciones.

[7]"Nuevo paso ecuménico sobre la Doctrina de la Justificación", http://es.radiovaticana.va/news/2017/07/04/nuevo_paso_ecuménico_sobre_la_doctrina_de_la_justificación/1323026

¿Se equivocó Trento?

Luteranos, metodistas, reformados y católicos, pues, reconocen estar de acuerdo sobre la doctrina de la justificación.[10] Algo sorprendente e inaudito. ¿Cómo explicar, pues, los 500 años de enfrentamiento y polémica habidos sobre este punto? ¿Se equivocó el concilio de Trento cuando condenó claramente la doctrina reformada de la justificación. En el canon IX sobre la justificación dice:

[8]http://wcrc.ch/wp-content/uploads/2016/07/JDDJ-RevisedDraftOnAssociation-Espanol.pdf
[9]Id.
[10]Leonardo De Chirico critica que estas iglesias están altamente influenciadas por tendencias liberales y postliberales, por lo que no son capaces de entender las diferencias entre la "sola gracia" reformada y la "gracia sacramental" católica. Is the Roman Catholic Church Now Committed to "Grace Alone"?

"Si alguno dijere, que el pecador se justifica con sola la fe, entendiendo que no se requiere otra cosa alguna que coopere a conseguir la gracia de la justificación; y que de ningún modo es necesario que se prepare y disponga con el movimiento de su voluntad; sea anatema".

¿Ha cedido Roma o ha cedido la Reforma?

José Grau escribió en su día: "Así como en Trento la iglesia romana descafeinó a Agustín, ahora estos luteranos del brazo de los católicos descafeinan a Lutero".[11] Afirmación que me parece una frivolidad. [12]**.**

¿Quién se equivoca, o quién engaña a quién?

Hans Küng sorprendió al mismo Karl Barth[13] cuando aquel demostró que la doctrina de la justificación creída por la Iglesia católica y las Iglesias reformadas no era incompatible, sino muy semejantes en contenido, aunque diferentes en la manera de explicarla. Precisamente este año se cumplen 60 años de la publicación de Hans Küng sobre *La justificación en la teología de Karl Barth*, una interpretación católica, que una década después fue publicada el español.[14]

Otro teólogo católico alemán, Otto Hermann Pesch, varios años después publicó un importante estudio sobre la teología de Tomás de Aquino,[15] en la que muestra la compatibilidad de la teología de la salvación y la gracia de este gran teólogo medieval con la teología de Lutero.

[11]José Grau, "Declaración Católico-Luterana acerca de la Justificación", http://www.conocereislaverdad.org/Declarcatlutergrau.htm. Por el contrario, César Vidal considera que la Declaración conjunta asume de manera absoluta y clara las posiciones reformadas en lo que a la justificación por fe se refiere. Así que él la considera un triunfo de la Reforma (El caso Lutero, p. 196. Edad Madrid 2008.

Para Pesch los decretos del Concilio de Trento no atañen realmente a Lutero, ni tampoco Lutero está realmente en oposición al Concilio.

¿Cómo es esto posible?

Para Pesch, ciertamente Lutero[16] puede hablar con propiedad de la fe sola, que recibe de Dios la justicia, y no falta nada entonces, y menos que nada la "cooperación" del hombre mediante sus méritos que vendría a completar la acción de Dios en beneficio del pecador. Trento sí habla de la necesaria "cooperación" del hombre en su justificación, pero, según Pesch, la "cooperación" que afirma el Concilio es siempre ya un obrar del hombre literalmente "suscitado" por la gracia de Dios. "Para que hubiera una oposición real, haría falta que Lutero hubiera dicho: la que recibe la justificación es una gracia que no tiene necesidad de «la gracia de Dios que despierta y que llama». Ahora bien: esto sería absurdo para Lutero. Para él, la gracia que justifica es enteramente don de la gracia de Dios". "La fe que justifica es un don de la gracia de Dios, y como lo muestran numerosas afirmaciones de Lutero, el amor a Dios y al prójimo forma parte de la fe, como el fruto forma parte del árbol". [17]

"Lutero rechazó la representación de la gracia misma como realidad interior al hombre. Por eso él distingue entre la justificación y la santificación que le está ligada o que la sigue, entre el favor de Dios y nuestra renovación, entre la imputación de la justicia de Cristo y sus efectos en una vida nueva. A la inversa, los Padres de Trento, eran prisioneros de un temor: quien rechaza esta idea de la gracia como realidad interior al hombre declara que Dios es impotente: es aparentemente incapaz de cambiar al hombre interiormente por su gracia". [18]

Por eso él distingue entre la justificación y la santificación que le está ligada o que la sigue, entre el favor de Dios y nuestra renovación, entre la imputación de la justicia de Cristo y sus efectos en una vida nueva

No vamos a entrar ahora en las aguas profundas de la teología, pero valgan estás notas para que nos demos cuenta que la cuestión en más compleja de lo que a primera vista parece.

Entonces, ¿fue la Reforma protestante un caso de «mucho ruido para nada»? ¿Fruto de un equívoco?, como se pregunta Raniero Cantalamessa. No, lo que ocurre es que en los días de Lutero, como reconoce Cantalamessa, la situación de la Iglesia, desde hacía tiempo, no reflejaba realmente las convicciones de los grandes teólogos católicos sobre la gracia —Agustín, Gregorio, Bernardo, Tomás de Aquino—. La vida, la catequesis, la piedad cristiana, la dirección espiritual, por no hablar de la predicación popular: todo parecía afirmar lo contrario, es decir que lo que cuenta son las obras, el esfuerzo humano. "El fenómeno tenía raíces lejanas comunes a toda la cristiandad y no sólo a la latina. Después de que el cristianismo se convirtió

[12]A la pregunta "¿Se ha alcanzado por vía de compromiso: a base de callar las divergencias y pactando unas fórmulas ambiguas sin apenas contenido?", el prelado y teólogo católico español Pedro Rodríguez, responde con conocimiento de causa: "El riesgo de la fórmula ambigua está siempre presente en este tipo de trabajos y no es infrecuente que un teólogo encuentre el consenso de una comisión mixta no suficientemente fundado. De ahí la naturaleza propia de esos documentos, que son, en cuanto tales, documentos de trabajo. Ahora estamos, en cambio, ante un documento que pasa más allá. Es una declaración común. Pero una declaración que, al tener esa estructura un tanto complicada de "Declaración" más "Anexo", ha de ser leída con mucha atención y con una cierta práctica en este tipo de cuestiones. No olvidemos que en este Acuerdo se abordan cuestiones que se han hecho célebres en la historia de la cultura europea y casi han cristalizado en fórmulas explosivas… Quien lea con sencillez y "todo seguido" la Declaración conjunta, advertirá, por ejemplo, al llegar al cap. III (La interpretación común de la justificación) qué patrimonio tan grande de fe cristiana en materia de justificación tenemos, un patrimonio que permite "avanzar" —y tratar de comprender a su luz nueva— las divergencias, que puede resultar que no lo sean tanto... Siempre he pensado que la unidad la da de Dios sólo Dios, pero que nosotros hemos de luchar por buscar las convergencias". Primer acuerdo «oficial» entre católicos y luteranos. http://www.conoze.com/doc.php?doc=1417

[13]Original: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Johannes Verlarg, Einsiedeln 1957.

[14]Hans Küng sobre La justificación por la fe según Karl Barth. Estela, Barcelona 1967.

[15]Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Mainz en 1988.

[16]Otto Hermann Pesch, Tomas de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval. Herder, Barcelona 1992. Comentando el dicho paulino "la letra mata, pero el Espíritu da la vida" (2 Cor 3:6), Tomás de Aquino escribe que por "letra" se entienden también los preceptos morales del Evangelio, por lo cual "también la letra del Evangelio mataría, si no se añadiera, dentro, la gracia de la fe que sana" (Summa Theologiae, I-IIae, q.106, a.2).

[17]Otto Hermann Pesch, "La respuesta del Concilio de Trento. Decisiones doctrinales antireformatorias y sus consecuencias", http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol41/164/164_pesch.pdf

[18]Id.

Hasta la misma palabra griega utilizada por el Nuevo Testamento para "conversión", metanoia, se traducía por "penitencia", con todas las connotaciones de esfuerzo y dolor que esta palabra evocaba y sigue evocando.

en religión de estado, la fe era algo que se absorbía espontáneamente a través de la familia, la escuela, la sociedad. No era tan importante insistir sobre el momento en que se llega a la fe y sobre la decisión personal con la que se llega a ser creyente, cuanto insistir en las exigencias prácticas de la fe, en otras palabras, sobre la moral, sobre las costumbres".

"Gracias a Lutero, la doctrina de la justificación gratuita por la fe tuvo por efecto una indudable mejora de la calidad de vida cristiana, debido a la circulación de la palabra de Dios en lengua vulgar y a los numerosos himnos y cantos inspirados". [19]

Muchos no admiten la observación del sacerdote Cantalamessa, cuando dice que Lutero tuvo el mérito de traer a la luz esta verdad —la salvación como pura gracia—, después de que durante siglos, al menos en la predicación cristiana, se había perdido el sentido, y es esto sobre todo lo que la cristiandad le debe a la Reforma. "¿Realmente se puede afirmar con justicia que los santos, doctores, predicadores y maestros espirituales desconocieron en sus predicaciones la gratuidad de justificación del hombre por la gracia que en la fe tiene su inicio?"[20]

Por experiencia personal, puedo afirmar que sí. Y esto durante siglos, casi hasta nuestros días. Se partía de la base que todos los bautizados éramos cristianos y la mayoría de las homilías consistían en hacer llamamientos al buen comportamiento, a las buenas obras, a la penitencia, al sacrificio, a adquirir méritos para la eternidad. Hasta la misma palabra griega utilizada por el Nuevo Testamento para "conversión", metanoia, se traducía por "penitencia", con todas las connotaciones de esfuerzo y dolor que esta palabra evocaba y sigue evocando.

La fe parecía consistir en aprender de memoria el credo, las oraciones y la confesión del yo pecador. Cada domingo se cantaba la misma canción tomada del Salmo 85:2: "Perdona a tu pueblo, perdónalo Señor, no estés para siempre enojado". Y así una vez tras otra. Yo recuerdo que, en mente infantil, me entristecía y me enfadaba con Dios, casi reconveniéndole: "Pero ¿cuándo nos perdonarás de una vez? ¿Cuándo dejarás de estar enfadado?"

Ciertamente la doctrina de la gracia estaba ahí,[21] en los manuales de teología, pero no llegaba al pueblo, quizá porque muchos sacerdotes eran los primeros que carecían experiencia de la misma. El mismo Lutero dijo, cuando se le recriminó que también los doctores católicos creían y enseñaban la gracia de Dios en la salvación, que podía admitir que esto es verdad, pero lo que le preocupa es que esta enseñanza no llegaba al pueblo.

La Biblia, al ser un libro cerrado para la mayoría de los fieles, poco podía ayudarles. Aquí la Biblia tiene un papel principal. Como ocurrió con Lutero y el resto de reformadores. Se puede decir que en este punto se dejaron instruir por Dios, y aunque en otros muchos puntos discreparon, todos fueron unánimes en resaltar el mensaje de la salvación por gracia de Dios, recibida mediante la fe, la fe sola, desnuda de méritos y pretensiones, pero rebosante de amor y gratitud a un Salvador tan grande.

Ocurre que siempre que se "descubre" la Biblia se produce una renovación religiosa. No por sí misma, sino por lo que ella transmite: el mensaje de Dios. Esto lo comprendió con honestidad y lo dijo con valentía el papa Francisco en su viaje a Suecia, el 31 octubre de 2016, "con gratitud, reconocemos que la Reforma ha contribuido a dar mayor centralidad a la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia". [22]Y prosiguió:

"La experiencia espiritual de Martín Lutero nos interpela y nos recuerda que no podemos hacer nada sin Dios. '¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?'. Esta es la pregunta que perseguía constantemente a Lutero. En efecto, la cuestión de la justa relación con Dios es la cuestión decisiva de la vida. Como se sabe, Lutero encontró a ese Dios

[19]R. Cantalamessa, «Se ha manifestado la justicia de Dios». El V centenario de la Reforma protestante, una ocasión de gracia y de reconciliación para toda la Iglesia, https://es.zenit.org/articles/quinta-predicacion-de-cuaresma-2017-del-padre-cantalamessa-con-la-presencia-del-papa/

[20]José Miguel Arráiz, "¿Martín Lutero tenía razón?", http://www.apologeticacatolica.org/Protestantismo/Protestantes/protes23.html

[21]Desde el mismo inicio del Catecismo que se impartía a la infancia y que comenzaba con la pregunta: "¿Eres cristiano?", a lo que se respondía: "Soy cristiano por la gracia de Dios".



Benedicto XVI y el jefe de la Iglesia anglicana, en el Vaticano en 2009. | Efe

Creo que esto va a dar origen a la conciencia del hombre, que luego se va a secularizar, pero que comenzó siendo una experiencia de gracia. Lutero decía, no te conformes con creer que Jesús nació en un pesebre de Belén, lo que importa y salva es que Jesús nazca en tu corazón

misericordioso en la Buena Nueva de Jesucristo encarnado, muerto y resucitado. Con el concepto de 'solo por la gracia divina', se nos recuerda que Dios tiene siempre la iniciativa y que precede cualquier respuesta humana, al mismo tiempo que busca suscitar esa respuesta. La doctrina de la justificación, por tanto, expresa la esencia de la existencia humana delante de Dios".[23]

El nuevo tipo de cristiano, lector de la Biblia, iniciado por la reforma, ensanchó la experiencia del creyente común, el cual pasó de ser un mero sujeto pasivo a un sujeto activo. Alguien que no solo conoce su fe como conjunto de creencias, sino que las vive como experiencia personal. La experiencia le lleva a aumentar el conocimiento, y a la vez el conocimiento le lleva a nuevas experiencias; lo cual contribuye a ahondar en la conciencia de su ser como persona, como portador de sentido, y no solo como receptor de dogmas que ni comprende ni hace suyos. La lectura de la Biblia acostumbra al creyente a hacer suyo el mensaje evangélico, a enriquecer su ser personal, su subjetividad, su capacidad de responder e intervenir en aquello que más le concierne, su relación con Dios y con su prójimo. Confiado en Dios, que eso es la fe, confía en sí mismo en cuando amado por Dios, y es capaz de aceptar por sí mismo la responsabilidad de la vida eterna fiado en la gracia del Dios que ha dado su vida para que él viva.

Creo que esto va a dar origen a la conciencia del hombre, que luego se va a secularizar, pero que comenzó siendo una experiencia de gracia. Lutero decía, no te conformes con creer que Jesús nació en un pesebre de Belén, lo que importa y salva es que Jesús nazca en tu corazón.

El hombre antiguo —que todavía pervive en el moderno— pensaba en términos de "sangre", de genes, diríamos hoy. Uno es lo que es por su "buena" o "mala" sangre. Esto es algo que no se puede modificar. La pertenencia a la familia[24] determinaba el carácter y el destino de cada cual. Los hijos de los nobles serían nobles, y lo de los plebeyos, plebeyos. Lo mismo tocante a los oficios y ocupaciones. A partir de la Reforma, y sobre John Locke, se empezó a ver que la naturaleza humana no está determinada por la sangre (sin negar la herencia biológica de cada uno), sino que puede cambiarse si introducen cambios en la economía, la cultura, la política, la familia. El futuro se mejora y determina por la mejora y determinación de cada cual de cambiar en la sociedad todo aquello que impide el buen desarrollo de la persona, independientemente de su "sangre", familia, rango, poder, riqueza, o abolengo. ***R***

[22]Hay quien considera que las palabras de encomio de Bergoglio sobre Lutero, son solo un guiño para contentar a sus ilustres anfitriones protestantes, diplomacia vaticana. "Lutero no fue reivindicado por el papa Francisco. La ceremonia en Lund se restringió a expresar consideraciones generales, que dejaron intocado el entramado eclesiástico del siglo XVI que condenó al ex monje agustino, llamado por León X el peor de los herejes y bestia salvaje" (Carlos Martínez García, ¿Reivindicó el papa Francisco a Lutero? http://www.jornada.unam.mx/2016/11/09/opinion/023a2pol). Sinceramente, me parece un juicio equivocado e injusto que no tiene en cuenta los acontecimientos de los últimos años ni la nueva apreciación romana de la Reforma, a los que ya hemos aludido.

[23]"Roma y Lutero se abrazan en Suecia", http://www.vidanuevadigital.com/2016/11/13/roma-y-lutero-se-abrazan-al-fin-en-suecia-2/

[24]Véase Manuel Durán, Diario de un aprendiz de filósofo, p. 226. Editorial Renacimiento, Sevilla 2007.

A los 500 años...

Ya no es tiempo de reformas, sino de una gran ruptura radical

eatwot/academia.edu/Jose´MaríaVIGIL
Panamá



José María Vigil

Licenciado en teología por el Angélicum de Roma, licenciado en Psicología por la UCA de Managua, y doctor en Educación y Mediación Pedagógica por la Universidad La Salle de Costa Rica. Post-doctorado en Ciencias de la religión por la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Hace sólo 50 años

Recuerdo bien cómo, por los años 80, algunos pastores protestantes amigos me confiaron en intimidad que, con los cambios registrados en la Iglesia Católica por causa del Concilio Vaticano II, habían quedado desconcertados, porque habían quedado sin base críticas muy importantes que la Reforma Protestante hacía a la Iglesia Católica (sobre los santos, las imágenes, la «mariolatría», la ignorancia de la Biblia, etc.). Lo principal de lo que ellos estaban predicando a los católicos como «buena noticia» de la Reforma protestante, había sido asimilado con entusiasmo por las bases de la Iglesia católica, decidido directamente por el propio Concilio Vaticano II. Ya no tenía sentido insistir en aquella crítica, me decían. Y efectivamente, en mucho de aquello en lo que antes estábamos en desacuerdo, ¡ahora estábamos de acuerdo! Pero nos preguntábamos: ¿qué es lo que podía estar todavía separándonos?

La respuesta a la que llegamos fue que, efectivamente, nuestras instituciones eclesiales estaban separadas, y nuestras teologías tradicionales, celebraciones, rituales... continuaban llevando caminos separados, pero en nuestro compartir diario en el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso de Managua, donde trabajábamos como una cuasi-comunidad ecuménica, no había tal separación, sino sólo diferencias de teología y de espiritualidad que respondían a la riqueza de nuestras diferentes tradiciones, pero que no eran consideradas como división ni separación, sino positiva diversidad. La polémica entre Reforma y Contrareforma, había quedado superada para nosotros.

A partir de entonces los nuevos debates teológicos se planteaban en términos positivos, como aportaciones con las que cada una de nuestras diferentes tradiciones podían contribuir. El Concilio Vaticano II, así como los movimientos reformistas paralelos vividos en el

seno de las Iglesias protestantes, como Upsala 68 o el movimiento «Iglesia y Sociedad»

del Consejo Mundial de Iglesias, habían provocado un cambio de paradigma que hizo que cayeran, como «por implosión», planteamientos teológicos de ruptura y separación que habían estado vigentes desde hacía más de 400 años. Hubimos de reinventarnos ante la nueva situación, y, ciertamente, por aquellos años dio comienzo en toda América Latina un ciclo nuevo de ecumenismo, un «nuevo ecumenismo liberador».

Pero del Concilio Vaticano II ya han pasado más de 50 años, y en ese lapso de tiempo se ha dado –se está dando– la que quizá sea la transformación religiosa de mayores dimensiones de los últimos milenios (sí, milenios, desde el famoso «tiempo axial» de que habló Karl Jaspers[1]). Si aquellos años 60 y 70 del pasado siglo XX fueron una «época de cam- bios»[2], lo que hemos vivido en estas últimas décadas ha sido un «cambio de época», hace tiempo que entramos ya en la nueva época, y ahora estamos viviendo ya el «cambio continuo y acelerado» en el que esa nueva época consiste.

Cambios de época y tiempo axial

Es fácil hablar de «cambios de época»; todo depende de a qué profundidad determinemos que se dé el cambio para considerarlo «de época». Por ejemplo, cada década puede marcar una época (los años 40, los años 50...). Pero en la historia conocemos también cambios que marcaron la divisoria entre épocas que habían durado miles de años. Acabamos de mencionar el «tiempo axial», que hicieron célebre los estudios de Karl Jaspers: un tiempo que marcó un antes y un después, como una divisoria radical de la historia de la humanidad. En efecto, en ese tiempo se transformó la conciencia de la humanidad de tal forma que accedimos a un nuevo nivel de conciencia espiritual. De hecho, según Jaspers, todavía al final del milenio pasado estábamos viviendo de ese mismo nivel de conciencia al que entonces accedimos.

La dimensión de cambio a la que la expresión tiempo axial se refiere, no es al desarrollo de las técnicas del tratamiento de la piedra o de los metales... sino al desarrollo de la conciencia espiritual. Fue en esa dimensión espiritual en la que dimos un salto hacia adelante por causa de aquella transformación que llamamos tiempo axial. Pues bien, es también a esa dimensión espiritual a la que se refieren los muchos analistas que afirman que en la actualidad estaríamos en un segundo[3] tiempo axial.

Hace trescientos años ha aparecido un movimiento nuevo en el mundo, lo que llamamos la modernidad, que de una manera constante y creciente está transformando la sociedad humana, penetrando poco a poco la mayor parte de las sociedades del planeta, comenzando por las más desarrolladas. Emerge una transformación de la conciencia humana, de las actitudes espirituales mismas que la constituye, una transformación provocada sobre todo por la ampliación vertiginosa del conocimiento (una «revolución científica que ya lleva varios siglos ampliándose) y la transformación radical de su epistemología (de los mitos a la ciencia, de los argumentos de autoridad al método científico experimental), y todo ello con unas tecnologías potentísimas.

La dimensión de cambio a la que la expresión tiempo axial se refiere, no es al desarrollo de las técnicas del tratamiento de la piedra o de los metales... sino al desarrollo de la conciencia espiritual.

Esta transformación espiritual en curso del ser humano resulta ser muy profunda, y está provocando y difundiendo un fenómeno llamativo: la crisis de las religiones. En regiones enteras del planeta la práctica religiosa y las instituciones religiosas mismas han entrado en una grave recesión; en algunos lugares diríase que ya están entrando en el colapso. Refiriéndose a ello, bastantes observadores hablan del advenimiento de un «paradigma pos-religional».

¿Qué quedará de aquel debate católico protestante?

Es en esta situación actual de transformación y de tiempo axial es donde queremos enmarcar con seriedad la pregunta por el sentido actual del debate –ahora ya de 500 años– en-

[1] Karl JASPERS, *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, New Haven, USA, 1953.

[2] «Tiempo de cambios profundos y acelerados», dijo la Gaudium et Spes, no 4.

[3] Véase el capítulo 19 de mi libro *Teología del pluralismo religioso*: «Un nuevo tiempo axial». Abya Yala, Quito 2007, p. 293-316.

Los debates anteriores al actual «nuevo tiempo axial» se han quedado fuera de contexto histórico, y con ello, privados de sentido, inútiles, ininteligibles, y en definitiva inviables.

tre la Reforma, y lo que podríamos llamar la Catolicidad. Aun en el supuesto de que Lutero fuera ya uno de los espíritus que se adelantó a su tiempo y fue capaz de captar el espíritu precisamente de la modernidad, la sospecha es que el desarrollo pleno que la modernidad ha alcanzado (incluyendo en él lo que solemos llamar posmodernidad) ha colocado las cosas en un nuevo contexto en el que todo ha cobrado otro sentido y otra significación. Es aquella situación de perplejidad que expresamos con el dicho de que «cuando ya teníamos las respuestas... nos cambiaron las preguntas». Del siglo XVI a la actualidad se ha dado un cambio global tan profundo, que los problemas de entonces, a los que se quiso dar respuesta, hoy ya no existen; en el nuevo contexto religioso actual desaparecen, porque han pasado a ser ininteligibles; y muchas de las propuestas y contrapropuestas que se hicieron y contrapusieron pertenecen a un imaginario y un mundo categorial que sólo pervive entre los especialistas académicos y los clérigos que han hecho de ello su modus vivendi. Los debates anteriores al actual «nuevo tiempo axial» se han quedado fuera de contexto histórico, y con ello, privados de sentido, inútiles, ininteligibles, y en definitiva inviables.

Aplicándolo más concretamente a nuestro caso: ¿qué guarda todavía de significado actualmente inteligible para un teólogo/a que tiene como interlocutor al hombre y a la mujer de la calle el debate católico-protestante sobre la *sola Gratia*, o la *sola Scriptura,* la *sola Fides* o el *solus Christus*... o los debates en torno a la Redención, la Teología de la Cruz, o las consecuencias del pecado original... en un mundo cultural en el que buena parte de las llamadas sociedades desarrolladas (sociedades de la información o del conocimiento, el nombre no importa) todos estos conceptos ya no gozan, no sólo de plausibilidad, sino de inteligibilidad? ¿Qué acogida pueden suscitar en la sociedad emancipada actual las vivencias profundas de la experiencia religiosa de Lutero que originaron la Reforma, cuando hoy nos aparecen como claramente pertenecientes al conjunto de temores, prejuicios acríticos, conceptos superados y creencias míticas medievales premodernas, que nos suscitan más com- pasiva comprensión que interés y admiración? ¿Qué sentido puede tener el debate «teológico» católico-protestante en el mundo cultural secular actual, cuando en éste ya no es plausible el concepto mismo de «teología», como «ciencia sagrada que estudia y reflexiona los datos de la Revelación divina»? ¿Qué sentido tienen los viejos debates entre «confesiones cristianas»... cuando ahora es algo más básico, la propia opción religional, la que debe ser debatida?

Nuestra tesis –o más modestamente «hipótesis», que humildemente estamos sometiendo a consideración del mundo teológico ecuménico– es que, a estas alturas de la evolución humana (y del planeta con nosotros), han quedado sin base y sin sentido –para quien sea capaz de percibirlo, lógicamente– aquellos debates intra-confesionales que todavía siguen encerrados en aquellas coordenadas superadas por el estado actual no sólo de los conocimientos humanos, sino sobre todo de la conciencia espiritual humana que se adentra en ese «segundo tiempo axial». A 500 años de la Reforma de Lutero, ya no tiene sentido seguir con un debate teológico que ha saltado por los aires hecho pedazos con la transformación radical que la espiritualidad humana ha experimentado –y sigue en curso– en ese nuevo *tiempo axial*. Al menos para quien haya captado que la pelota saltó a otra cancha y que aquel partido ya se acabó.

Dificultad: entrar o no entrar en el nuevo paradigma

En este sentido, soy consciente de que esta posición puede resultar extraña, y hasta incomprensible, a quien parta del supuesto de que «en realidad aquí no ha pasado nada», y que las grandes cuestiones siguen vigentes, porque son eternas, y que podemos continuar con el mismo tipo de respuestas, desde los presupuestos de siempre; es decir, si no creemos que el «nuevo tiempo axial» sea lo que decimos que significa. Todos los que hoy pensamos en la radicalidad del cambio del nuevo tiempo axial, lo hemos descubierto hace bien poco tiempo, por lo que nos resulta conocida y comprensible esa forma de pensar que ignora la ruptura que la axialidad implica.

Para quien mira la realidad mundial actual en trance de transformación profunda, con regiones enteras –como decíamos– que en apenas unas décadas han abandonado en concreto el cristianismo, el porvenir de éste como religión se aboca a una única salida: «ya no Reforma –ni mucho menos Contrarreforma–, sino otra cosa: mutación» [4] . En mi humilde opinión, la única salida es la 'mutación genética' religiosa y espiritual que este nuevo *tiempo axial* exige de la humanidad en esta hora histórico- evolutiva[5] .

La no aceptación de este desafío –o tal vez, incluso, la simple falta de percepción del mismo–, va a derivar en la extinción de esas realidades que no se acomodan a la nueva situación. Los observadores están diciendo que las religiones, como nueva forma de configuración de la dimensión espiritual permanente del ser humano, aparecieron reciente- mente, con el neolítico. Y apuntan estos mismos observadores que, con la gran transformación de este nuevo tiempo axial, a esa configuración neolítica de la espiritualidad humana (las religiones), se le ha pasado su *kairós*, pues es precisamente el neolítico lo que está concluyendo con el surgimiento y la extensión de las «sociedades de conocimiento». Algunas religiones –dicen los analistas– todavía pueden disfrutar de una cierta reserva de cronos, de tiempo residual, en algunos lugares de la tierra; pero su *kairós*, parece que, decididamente, ha pasado o está a punto de concluir.

Captar esta dimensión profunda del tiempo axial en curso, ilumina en la comprensión del momento actual de la evolución religioso-espiritual de la humanidad: ahora se trata no de «dar coces contra el aguijón», ni de retener el agua que se escapa de entre las manos, ni de caminar en contra de la historia y de la bio-evolución, sino de dejarse llevar, de captar la mejor dirección del Viento, y de confiarse a ella, dejando que brote lo nuevo y que muera lo que ya cumplió su misión.

Dicho con otra imagen menos bio-evolutiva y más prosaica: después del golpe con el iceberg, el Titanic ya está sentenciado, y se va a hundir; pueden ser «dos horas y media», o tal vez varios siglos, pero ya está herido de muerte y sin capacidad de reforma; podemos negar la realidad, y quedarnos en la popa del barco con la orquesta junto a los que no se ven capaces de romper con un pasado que se hunde y de emprender una nueva aventura, que se revela precisamente como la única posibilidad de proseguir la Vida.

Abundando en el tema de los presupuestos profundos

Abundando en el tema de los presupuestos profundos

Sé que no es fácil de aceptar la gravedad de esta tesis para quien no se haya confrontado con este tipo de planteamiento alguna vez. Es casi imposible aceptar esta visión «a la primera». Por eso se impone la necesidad de «explicarse mejor» abundando en el tema de los «presupuestos profundos».

Por más que parezca lo contrario, las religiones están en evolución y transformación continua. Reformas y más reformas las van acomodan-

Dicho con otra imagen menos bio-evolutiva y más prosaica: después del golpe con el iceberg, el Titanic ya está sentenciado, y se va a hundir; pueden ser «dos horas y media», o tal vez varios siglos, pero ya está herido de muerte y sin capacidad de reforma

do a los cambios culturales de la evolución de los tiempos. ¿Qué es una reforma religiosa? Es una propuesta de recolocación de los elementos que constituyen una concreta fe religiosa, para darle una «nueva forma» (reforma) más viable. Cuando la reforma es muy radical, cuando no sólo replantea los elementos de la superficie, sino que cambia los presupuestos de fondo, los presupuestos identitarios, se está produciendo una «ruptura». Ya no es una reforma (que consistiría en «dar una nueva forma»), sino una Ruptura (que más que una nueva forma, da una nueva identidad).

Pues bien, como hemos dicho, los cambios experimentados por nuestra especie humana en este nuevo tiempo axial que estamos viviendo, son tan profundos, que muchos de los presupuestos fundamentales milenarios originarios de las religiones ya no caben en el marco cultural de la nueva sociedad. Y por

[4] Empleo esta palabra para significar un cambio que alcanza a dimensiones interiores, a la misma identidad; así, hablamos de «mutación genética» para referirnos a un cambio que transforma la misma identidad biológica más íntima del ser vivo, que puede implicar incluso cambio de especie.

[5] En otra parte he abordado de un modo más detenido las implicaciones del concepto de «tiempo axial»; véase Teología de la axialidad y teología axial, en VOICES 2012-3&4, pág. 179-192 (*eatwot.net/VOICES*); allí mismo hay versión en inglés y en italiano.

El judaísmo y todas las religiones del Levante, el Canaán amplio y Mesopotamia, que surgieron en esos tres milenios a.e.c., comparten el mismo presupuesto antropoteocósmico formado previamente, beben del mismo río espiritual, sin conocer la fuente

ello, no le resulta fácil a la religión entrar en la nueva cultura sin sentir su incompatibilidad con sus presupuestos tradicionales identitarios.

Todos los elementos fundamentales más antiguos del judeocristianismo –por ejemplo– datan sus orígenes en la segunda mitad del segundo milenio antes de nuestra era; pero lo que estamos denominando la base «antropo-teo-cósmica» (la concepción de las relaciones entre Dios, naturaleza y humanidad[6]) ya habían sido establecida en los tres milenios anteriores, parece tras las violentas invasiones de los pueblos euroasiáticas: kurgans, arios, dorios... y también los semitas en el sur, un fenómeno hoy relativamente bien documentado arqueológicamente[7].

El cambio de presupuestos «antropoteocósmicos» que entonces se fraguó, ha permanecido inalterado hasta hoy, durante todos estos milenios. El judaísmo y todas las religiones del Levante, el Canaán amplio y Mesopotamia, que surgieron en esos tres milenios a.e.c., comparten el mismo presupuesto antropoteocósmico formado previamente, beben del mismo río espiritual, sin conocer la fuente. La Biblia misma, que surgió bien tarde, creció dentro de ese mismo humus antropoteocósmico preexistente; es hija de ese tiempo religioso-cultural, de su imaginario religioso y de su paradigma religioso, paradigma que todavía continúa en pie, hasta hoy. Los desarrollos y transformaciones religiosas que se han dado en la historia en estos milenios pasado sólo se han dado en niveles más superficiales, ninguno ha puesto en cuestión el paradigma más básico, el núcleo antropoteocósmico.

Por el contrario: es este núcleo paradigmático tan profundo el principal factor en la transformación en curso en el tiempo axial actual: el posteísmo, el oikocentrismo, la crítica a la desacralización de la naturaleza, al dualismo cielo/tierra, a la masculinidad profunda de Dios, a su transcendencia... son críticas al núcleo antropoteocósmico heredado propias de un verdadero tiempo axial. En los siglos anteriores nadie cuestionó lo que parecía obvio, aquellos presupuestos antropoteocósmicos milenarios. Actualmente, la gente sencilla de la calle se siente incómoda ante aquellas «evidencias milenarias», que hoy dejan de ser «obvias» no sólo para los filósofos, sino para el común sentir, el «espíritu del tiempo...

En este contexto cultural y en esta situación actual, la acomodación de las religiones a la nueva época cultural espiritual que se abre, les obliga a asumir ese cambio de presupuestos profundos (antropoteocósmicos), lo que ya no es una «reforma», sino que implica una ruptura mayor, respecto a una visión paradigmática que ha estado vigente más de 5000 años (no 500). Para adentrarse en esta nueva época que el actual tiempo axial inaugura, ya no valen las reformas, por muy importantes que sean. Lo que se necesita no son «reformas», sino rupturas; o sea, no «propuestas nuevas desde los presupuestos de siempre», sino «propuestas nuevas, pero desde presupuestos también nuevos».

El nuevo paradigma pos-religional

Lo que aquí estamos exponiendo es muy serio, porque se trata de un «cambio de paradigma», al que solemos llamar el nuevo paradigma pos-religional[8] . La tesis es la ya aludida: las religiones, esa forma de configurar la espiritualidad humana que surgió con el neolítico y la revolución agrícola y urbana, han hecho un gran servicio a la Humani-

[6] He abordado este tema en la Agenda Latinoamericana'2018: «Naturaleza y Dios: femenina y masculino? Nueva visión», págs. 42-43, reflexión desarrollada más ampliamente en: *eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL*

[7] Obviamente, aquél fue otro «tiempo axial», muy anterior al del primer milenio a.e.c. al que Jaspers se refirió en sus obras. Jaspers murió en 1969, sin conocer los resultados de las investigaciones arqueológicas que pusieron al descubierto toda aquella etapa anterior; no pudo imaginar que tres milenios antes se dio lo que de alguna manera también podríamos llamar «tiempo axial»...

[8] La historia del surgimiento y de la presentación en sociedad de este nuevo paradigma está ampliamente recogida en el número de VOICES (2012-1) monográfico sobre el tema «¿Hacia un paradigma pos-religional?». Dentro del mismo se puede encontrar una presentación teológica sintética del mismo: «Propuesta teológica: ¿Hacia un nuevo paradigma pos-religional?»: ibid., págs. 289-302 (está en cinco idiomas).

dad –no exento de grandes contradicciones y sufrimientos–, pero tal vez ya han cumplido su papel. La transformación cultural actual es tan honda que la estructura profunda antropológica de las religiones (no de la religiosidad humana, sino de las religiones, la dimensión «religional») y los mismos presupuestos antropoteocósmicos de la espiritualidad tradicional[9] no son inteligibles ya dentro de la nueva sensibilidad espiritual a la que la humanidad está accediendo.

Elementos «esenciales» de la forma histórica «religión»[10], y presupuestos antropoteocósmicos de la espiritualidad misma, no son ya de curso legal en grandes sectores de la humanidad que han experimentado esta transformación cultural-espiritual. A causa de un nuevo *tiempo axial,* tal vez ya el tercero que podemos considerar conocido, la humanidad está accediendo un nuevo estadio bio-evolutivo, en el que la dimensión más profunda de su conciencia ya no se expresa en forma «religional», ni tampoco en «espiritualidad»... De ahí los abandonos masivos[11] que se han dado y se siguen dando en esos sectores humanos.

La Reforma en un nuevo tiempo axial

Aunque incluya muchos puntos de incertidumbre a la espera de nuevos descubrimientos que nos permitan comprender mejor el pasado espiritual-evolutivo del que somos resultado–, si todo lo que hemos dicho más arriba es válido globalmente, hemos de concluir que estamos en un tiempo y un contexto totalmente diferente del que ha servido de marco al debate de 500 años sobre la Reforma. Nuevas cuestiones han emergido, y viejas preocupaciones se desvanecieron, aun antes de resolverse. «Cuando ya nos parecía saber las respuestas, nos cambiaron las preguntas». No sería realista seguir debatiendo o dialogando sobre la Reforma, en los mismos términos teológicos y espirituales, con las mismas categorías paradigmáticas de hace medio milenio, como si nada hubiera pasado, como si efectivamente continuáramos en aquel viejo mundo que ya no existe.

Hay que preguntarse si se dan hoy las condiciones necesarias de sentido para poder continuar aquel debate de hace 500 años sobre Dios, el alma, la Gracia, el pecado, la Redención, la Cruz... o si las cuestiones importantes actualmente son muy otras y han migrado lejos, muy lejos.

Hay que preguntarse si tiene sentido continuar prolongando una polémica interna al cristianismo, en una hora y en unas sociedades que están dando masivamente la espalda al cristianismo occidental histórico. Más concretamente:

¿Cómo redefinir el sentido del debate sobre la *Sola Scriptura*, en una sociedad del conocimiento que no acepta las creencias míticas, ni el argumento de autoridad de la tradición, ni la división entre este mundo y el otro, ni acepta revelaciones

Hay que preguntarse si se dan hoy las condiciones necesarias de sentido para poder continuar aquel debate de hace 500 años sobre Dios, el alma, la Gracia, el pecado, la Redención, la Cruz...

venidas de un segundo piso, de un cielo que separamos de la naturaleza hace unos cinco milenios? Tal vez es mejor saltar de una vez por encima de todos los dualismos y volver a unir lo que fue indebidamente separado hace varios miles de años, renunciar a todo «segundo piso», y ver si en el nuevo contexto cabe seguir hablando de «revelación» y con qué sentido.

¿Cómo redefinir la polémica sobre la *Sola Fides* en una sociedad avanzada que ya no cree que Dios sea un Señor, ahí arriba, ahí fuera, que se esconde, y que impone la condición de creer en él, en una sociedad que piensa que ya no se trata de «creer», someterse y ofrecer el sacrificio razonable de la fe?

¿Qué sentido puede tener hoy la polémica sobre el *Solus Christus* en

---

[9] Espiritualidad 'tradicional', es decir, el planteamiento spiritual vigente desde el Neolítico hasta hoy.

[10] He tratado en otros lugares una descripción de los elementos o características que constituirían lo que podríamos considerar la esencia del modo «religional» de la espiritualidad humana, el modo que surgió y se propagó en la humanidad a partir del neolítico. Véase: Humanizar la humanidad, en Revista «Horizonte», vol. 13, no 37, p. 319-359, enero-marzo 2015, Pontificia Universidad Católica de Minas, en Belo Horizonte.

[11] Uno de los más emblemáticos –entre los muchos– es el de la *Révolution Tranquille* registrada en Quebec. Cfr sobre ello *A Call for Quebec's Theology*, y *Theological Proposal for the Theology* in Quebec, en *eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL*

una sociedad que piensa las religiones más allá del exclusivismo, y en unas Iglesias en las que cada vez más creyentes superan el inclusivismo cristocéntrico, en una aceptación que se les hace cada vez más obvia de la igualdad fundamental de todas las religiones?

Después de 500 años, ¿continuaremos divididos, enredados en debates obsoletos que responden a preguntas que ya nos las cambiaron hace tiempo, preguntas del viejo paradigma que ya no se plantean quienes entraron en el nuevo tiempo axial? ¿No bastarán 500 años?

¿Qué significa el debate sobre la «salvación por la fe», debida a la *Sola Gratia*, cuando lo que está en cuestión no es ya su alternativa de una «salvación por las obras», sino la naturaleza misma de la salvación?

¿Qué es la salvación? ¿Salvarse de qué? Los presupuestos en los que se movían las preguntas y las respuestas de este debate cristiano en estos 500 años pasados se han derrumbado, arrastrando consigo las preguntas y las respuestas, en el tsunami del actual *tiempo axial*.

Es bien probable que buena parte del discurso celebrativo de los 500 años de la Reforma haga su aportación continuando dentro los mismos presupuestos de siempre, milenarios, sin caer en la cuenta de que estamos en un nuevo tiempo axial, y ya no se trata de Reformas sino de una Ruptura global. Mientras permanezcamos dentro del viejo paradigma, el debate podrá continuar *in aeternum*. La simple entrada, sincera, en el nuevo paradigma, hará que se esfumen las viejas preguntas y sus debates, y que nos podamos plantear realmente las preguntas cargadas de futuro.

John Shelby Spong, obispo anglicano que fue de Newark, NJ, EEUU, es uno de los autores cristianos reformados que más clara conciencia tienen de la necesidad de unas profundas rupturas teológicas y espirituales[12], y por eso ha convocado a una «Nueva Reforma», cuyas tesis[13] «clavó» simbólicamente en internet, como las nuevas puertas de la catedral de Wittemberg. Escritor prolífico, ha insistido reiteradamente en que el desafío cultural-religioso del tiempo actual es tal que está exigiendo del cristianismo una Reforma mucho más profunda que la de Lutero, una Reforma que «dejará pequeña a la del siglo XVI, que parecerá ahora como un juego de niños en comparación con la gravedad de la Nueva Reforma que ahora se nos impone[14]. Ya no es tiempo para reformas antiguas; es la hora urgente de una Nueva Reforma que se impone, diferente, y radical, verdadera «mutación genética espiritual» a la altura de la gran transformación bio-evolutiva que el planeta y el cosmos están viviendo en nosotros.

Después de 500 años, ¿continuaremos divididos, enredados en debates obsoletos que responden a preguntas que ya nos las cambiaron hace tiempo, preguntas del viejo paradigma que ya no se plantean quienes entraron en el nuevo tiempo axial? ¿No bastarán 500 años?

Después de 500 años, ¿continuaremos sentados a la mesa de la antigua discusión, buscando respuestas para preguntas que hace tiempo desaparecieron del horizonte de buena parte de la sociedad, y que fueron relevadas por otras preguntas, actuales, que aún esperan ser abordadas? ¿No bastarán 500 años de división? ¿No sería mejor unirnos en el nuevo debate, el del futuro? ***R***

[12] Uno de sus títulos más expresivos puede ser el de *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir* (Why Christianity must Change Or Die), Abyayala, Quito, Ecuador 2014, 232 pp.

[13] J.S.SPONG, *Las doce tesis. Llamada a una Nueva Reforma*. En RELaT no 476, servicios- koinonia.org/relat/436.htm

[14] Dice Spong: «La reforma ahora necesaria, en mi opinión, deberá ser tan radical que, en comparación, la Reforma del siglo XVI parecerá un juego de niños. Mirando atrás, aquella Reforma versó, en definitiva sobre cuestiones de autoridad y orden. La nueva Reforma será profundamente teológica, y, necesariamente, desafiará todos los aspectos de nuestra fe». *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir*, Abyayala, Quito 2011, p. 29.

La física del tiempo, ante las grandes cuestiones

Richard A. Muller ofrece bases científicas para obtener respuestas

tendencias21.net

Por
Juan A. Martínez de la Fe

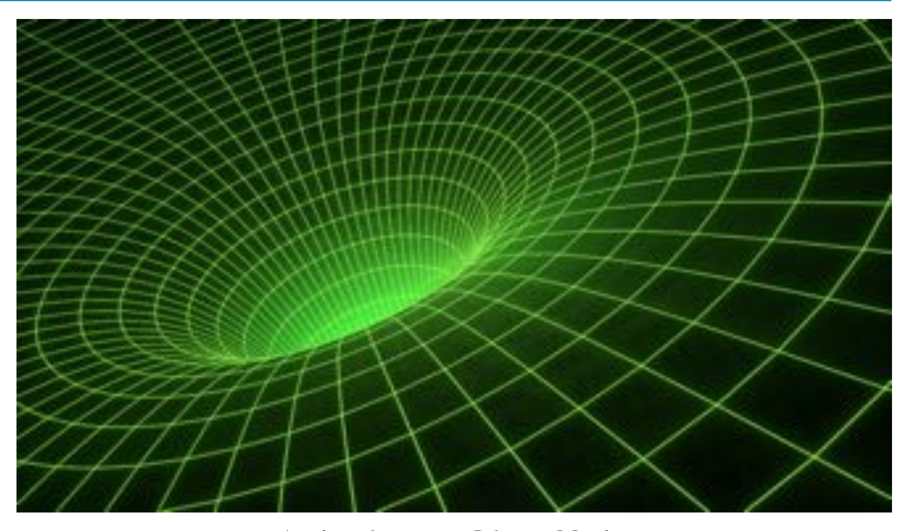
Investigador y ensayista

En su libro Ahora. La física del tiempo, Richard A. Muller plantea la existencia del libre albedrío, los límites del fisicalismo, la existencia de un alma que trasciende la realidad física y se enfrenta a las últimas preguntas: Dios o el sentido. No da respuestas, pero ofrece bases sólidas para obtenerlas.

"Ahora", este momento preciso, es la unidad de creación temporal más compleja y fascinante a la que la mente humana puede enfrentarse. Richard Muller ha decidido analizar todo el potencial de ese instante aparentemente inasequible y que sin embargo conforma nuestro tiempo presente. Sus trabajos acerca del papel de la energía oscura en la aceleración del universo le han permitido aportar una visión distinta del tiempo y de cómo se constituye. Cómo el discurrir del tiempo aumenta el desorden en el universo. Cómo el futuro afecta al pasado. Son algunos de los aspectos que Muller desgrana con una claridad expositiva extraordinaria, muy poco habitual en el intento de la física, la filosofía e incluso de la religión por asir conceptualmente ese momento resbaladizo y crucial: el ahora.

La editorial Pasado & Presente ha publicado, hace ya algún tiempo, una excelente obra. Se trata del libro de Richard A. Muller *Ahora. La física del tiempo* que, aunque aparecida en Barcelona en 2016, mantiene total vigencia. Es el autor un profesor de física en la universidad de Berkeley, por lo que su estudio tiene una base eminentemente apoyada en esa ciencia, pero que da un paso más planteándonos cuestiones

"Mi propósito es recopilar en este libro la física esencial, juntando piezas como en un rompecabezas, hasta obtener una imagen clara del ahora."



Agujero de gusano. Johnson Martin.

que la trascienden acercándonos a una meta-física o una filosofía, entendidas estas en los parámetros que define el autor; unas definiciones que no se ajustan exactamente con las que usamos habitualmente aplicadas a estas disciplinas.

¿Qué es el *ahora*? Se trata de una cuestión abordada por filósofos y por físicos; entenderla requiere conocer la relatividad, la entropía, la física cuántica, la antimateria, el viaje hacia atrás en el tiempo, el entrelazamiento, el Big Bang y la energía oscura. Gran variedad de conocimientos que, quizás, ajenos a algunos posibles lectores, les aparten de la lectura de la obra. Pero este supuesto inconveniente queda en gran medida resuelto gracias a la destreza del autor para explicar didácticamente cuestiones complejas. Huye a lo largo de sus páginas, en la medida de lo posible, de la aplicación de enrevesadas fórmulas matemáticas o físicas, que relega a uno de los varios apéndices que contiene, de manera que quien las maneje con facilidad pueda recorrerlas y comprobarlas, mientras que los no especialistas sean capaces de discurrir sin grandes dificultades por los capítulos que comprende.

Muller nos ofrece desde la primera página cuál es el objetivo que se propuso cuando decidió escribir su ensayo: "Mi propósito es recopilar en este libro la física esencial, juntando piezas como en un rompecabezas, hasta obtener una imagen clara del *ahora*. Para que el proceso sirva a su propósito tendremos también que localizar y desplazar piezas del rompecabezas que han sido erróneamente colocadas". Y se trata, además, del único libro específico sobre el tiempo, escrito por un físico muy implicado en trabajos experimentales, proponiendo ciertas reflexiones sobre los retos y frustraciones que tal ocupación implica.

Cinco etapas

El autor nos propone cinco etapas para acceder a la intelección del *ahora*. Una primera etapa se denomina *Tiempo asombroso*, del que nos dice: "El mensaje más importante de la parte I es que entendemos bastantes cosas sobre el tiempo y que el comportamiento de este no es sencillo, pero está bien establecido".

Flecha rota es la denominación que aplica para la segunda parte o etapa. Alude a la flecha del tiempo que Eddington relacionó con la entropía. El control de los itinerarios de la entropía es esencial para comprender el *ahora*.

La tercera parte es *Física horripilante*, donde aporta otro elemento esencial para la concepción de ese *ahora:* la misteriosa ciencia de la física cuántica, en la que el pasado ya no determina el futuro, al menos no del todo. En esta física surge el entrelazamiento cuántico, que "sugiere que la capacidad limitada para predecir el futuro seguirá siendo para siempre un punto débil de la física".

Una exploración sobre los límites de la física se aborda en la parte cuarta de la obra, *Física y realidad*. En ella se presta especial atención al fisicalismo, esa negación de las verdades no físicas, no matemáticas que, paradójicamente, se basa en la fe y presenta las mismas trampas que la religión.

Ahora, como no podía ser de otra manera, es el título de la quinta y última parte de este más que interesante estudio. *Ahora* es el filo expansivo de vanguardia del tiempo. "Experimentamos el nuevo momento de forma distinta del precedente porque es el único en que podemos ejercer la opción, o libre albedrío, para afectar y alterar el fu-


PublicDomainPictures.

turo”. Sabemos que el libre albedrío es compatible con la física. “Podemos influir sobre el futuro utilizando no solo conocimiento científico, sino igualmente conocimiento no físico (empatía, virtud, ética, amabilidad, justicia) para encauzar el flujo de entropía y provocar un reforzamiento de la civilización o su destrucción”. Y la solución a esta problemática la encuentra Muller en el enfoque de un Big Bang en 4D.

Lo que sabemos y no sabemos del tiempo

Más en detalle. En la primera parte, nos encontramos con que el concepto del tiempo trajo de cabeza a los grandes filósofos, pero la física ha abierto esperanzas a su comprensión. Y de eso va este libro: sobre lo que sabemos del tiempo y lo que no.

Muller nos ofrece un conciso y acertado recorrido sobre la frustración de pensadores para comprender el ahora. Aristóteles, San Agustín, Einstein, Arthur Eddington y hasta Stephen Hawking. “Luchar a brazo partido con el concepto del *ahora* nos llevará a un viaje a través de la abstracta y asombrosa física, de la física del tiempo, del significado de la realidad y de un análisis actualizado sobre el libre albedrío”. Y aquí el autor aborda la siempre actual cuestión de si es posible desplazarse hacia atrás en el tiempo.

Un amplio capítulo se dedica a estudiar los planteamientos de Einstein y su teoría de la relatividad, de la deceleración del tiempo, con lo que implica de posibilidad de viajar hacia atrás. Porque si se cambian los sistemas de referencia, se producen saltos discretos en el tiempo de los sucesos distantes.

Por las páginas del libro discurre el espacio comprimido, junto al experimento de Michelson-Morley y el descubrimiento de la masa, como fuente desconocida de energía, cuya característica principal es la de su conservación. Velocidad de la luz y agujeros negros ayudan a arrojar claridad en las cuestiones que Muller plantea.

No podían faltar las paradojas; la relatividad parece inconsistente desde un punto de vista lógico, hasta que se la analiza de cerca y atentamente. Tres paradojas son las analizadas aquí: la del poste en el granero, la de los gemelos, uno de los cuales emprende un viaje al espacio, y el asesinato del taquión.

Como dice Muller, “no hay paradojas en el mundo regido por las ecuaciones de la física causal. El escenario presenta un problema solo si se piensa que las personas poseen libre albedrío”. Cree él en su libre albedrío, aunque reconoce la posibilidad de que sea una ilusión y que él solo sea un conjunto de complicadas moléculas que reaccionan a impulsos y empujes locales. Es curioso que este libre albedrío sea falsable científicamente, al menos en la manera en que él lo plantea, algo que no ocurre con otras teorías, como la del diseño inteligente.

¿Es posible superar la velocidad de luz? Para Muller, la distancia entre objetos cambia más rápido que la velocidad de la luz; las distancias, medidas en sistemas de referencia acelerados, cambian con una alta velocidad arbitraria. Esto tiene repercusiones cosmológicas, en particular, según la formulación estándar de la teoría del Big Bang, por el hecho de que las galaxias no se

Como dice Muller, “no hay paradojas en el mundo regido por las ecuaciones de la física causal. El escenario presenta un problema solo si se piensa que las personas poseen libre albedrío”

mueven pero la distancia entre ellas va en aumento. El autor postulará que la expansión del espacio va acompañada de una expansión del tiempo y que dicha expansión explica el fluir del tiempo y el significado del *ahora*.

En el fondo, aquí se trata de la gravedad como aceleración, indistinguible una de la otra. Y lo que aportó Einstein fue la unificación de espacio y tiempo. Y Muller aborda el tiempo imaginario, el tema de los números irracionales e imaginarios, así como el espacio-tiempo en 4D. No da de lado a la extendida teoría de cuerdas, de la que dice que no es la solución de lo que se busca; con ella se han hecho muchas predicciones, ninguna correcta; pero la observación refleja el hecho de que esta teoría requiere la existencia del campo gravitatorio relativamente débil, comparado con otras fuerzas.

¿Y qué decir de los agujeros negros? Afirma que el tiempo pró-

ximo a ellos es mucho más extraño de lo que la gente se imagina. Por ejemplo, no atraen ni absorben, sino que se puede orbitar a su alrededor igual que lo haría en torno a cualquier otra masa. Es más, afirma: “no ha habido tiempo suficiente (desde nuestro sistema referencial propio) para que la materia caiga en la distancia infinita que caracteriza un auténtico agujero negro”. Aborda Muller, también, el asunto de los agujeros de gusano, negando que el hecho de atravesar uno de ellos permita viajar hacia atrás en el tiempo. Con lo que pasa a la segunda parte de su obra, *Flecha rota*, a fin de tratar por qué el tiempo fluye hacia adelante en lugar de hacia atrás.

La flecha del tiempo

Este tema, el de la flecha del tiempo, la llama el autor flecha de confusión. Analiza con detenimiento la propuesta de Eddignton, que postulaba que un incremento de la entropía explica por qué el tiempo corre hacia adelante. Nos dice, desde el inicio, que “el tiempo no solo es una cuarta dimensión del espacio. Es intrínsecamente distinto: avanza. Además, el pasado es muy distinto del futuro”.

Por supuesto, para destripar la propuesta de Eddington hay que profundizar en el conocimiento de la entropía, que Muller pretende desmitificar mediante sus planteamientos de la entropía del flujo de calor y la entropía de mezcla, para desembocar en lo desconcertante que es y, por supuesto, en la física cuántica. Y se pregunta: “la entropía aumenta. El tiempo progresa. ¿Están correlacionados, o hay una relación causa-efecto?” Desde luego, para Eddington, el tiempo se mueve hacia adelante porque nuestro estado actual es altamente improbable, lo que deja mucho margen a la entropía.

Para que aumente la entropía, como requería Eddington, el universo actual tiene que tener una entropía



Gerd Altmann.

baja. Aquí Muller se detiene en los estudios de Georges Lamaître y de Hubble, que parecen apuntar a que el Big Bang no fue una expansión de materia en el espacio, sino la expansión del propio espacio. ¿Existía antes del Big Bang el espacio? El autor se inclina por la negación, pero no tiene respuesta para la pregunta de dónde salió, sino que se podría asumir que “allí” hay una quinta dimensión desconocida por el humano.

El espacio no es un vacío, sino como una substancia no material, sino algo más fundamental que vibra de muy diversos modos: en forma de materia o de energía. “La creación de espacio es lo que hizo posible la materia. Antes de la creación del espacio no existía ninguna de las cosas que creemos ‘reales’”, nos dice Muller, aunque reconoce que estas ideas no forman parte de la ciencia, sino que son fruto de las meditaciones de un científico.

El universo entra en erupción, titula a su análisis de la naturaleza del Big-Bang. En él, recorre el principio cosmológico, según el cual el universo es homogéneo, que considera erróneo, así como el descubrimiento del fondo de microondas de la explosión inicial, sin el cual toda la teoría del Big Bang habría sido refutada. Se lanza a la búsqueda del principio del tiempo, una búsqueda que nos ha llevado, si no al principio, sí a tan solo medio millón de años después del principio, lo que nos ha permitido vernos como éramos, cómo era el universo, hace algunos miles de millones de años.

Y, sabiendo lo que ocurrió hace catorce mil millones de años, ¿qué se puede decir sobre los próximos cien mil millones de años? ¿Se seguirá así hasta el infinito o se producirá un Big Crunch? Esto lleva a Muller a ir ahora en busca del final del tiempo. Recorre el descubrimiento de que la expansión del universo se acelera, con lo que descarta el Big Crunch: “El espacio continúa para siempre, igual que el tiempo a menos que, por supuesto, quede otro fenómeno por descubrir”. No pasa por alto el error de Einstein en relación con su constante cosmológica y se detiene en la teoría de la inflación o de la creación de espacio intermedio entre puntos inmensamente alejados.

No soslaya sus reparos a la teoría de Eddington sobre la entropía como causa de la flecha del tiempo, ya que, a medida que el universo se expande, las microondas llenan más espacio, pero pierden energía, con el resultado de que su entropía permanece constante. Y llega hasta la partícula divina, el bosson de Higgs. Entonces, si la entropía no establece la flecha del tiempo, ¿qué lo hace? Ha habido varias alternativas: la flecha del agujero negro, la flecha asimétrica del tiempo, la de la causalidad, la de la radiación, la

psicológica, la antrópica, la cuántica o la cosmológica. Todas ellas son objeto de análisis por parte de Muller. De su análisis se desprende la necesidad de profundizar en la física cuántica, lo que en la tercera parte de su obra titula *Física horripilante*.

Física cuántica

Se trata, como dice el autor, de una introducción a la física cuántica empezando por el ejemplo más absurdo y más conocido, el del gato de Schrödinger, a raíz del cual desarrolla el concepto de medición y la que se ha dado en llamar la interpretación de Copenhague, finalizando este apartado con la idea de que la teoría cuántica vulnera la relatividad.

Muller aborda, como no podía der de otra manera, la misteriosa cuestión de la medición y lo mal que se puede probar la función de onda cuántica, asunto ya planteado por Einstein cuando sugirió la dualidad de la onda-partícula, lo que le lleva a desarrollar el principio de incertidumbre de Heisemberg, la longitud de Planck, el caos y su incertidumbre. Y comenta: "Toda teoría escrita sobre estos temas no pasa de ser una especulación fantasiosa. No es así como se desarrolló la física en el pasado. Puede que haya muchas fuerzas adicionales detrás de las cuatro fuerzas tradicionales (la electromagnética, la nuclear, la de la radioactividad, llamada también fuerza débil, y la gravedad". Lo que sí parece tener claro es que algo causa el colapso de la función de onda mucho antes de que nos llegue a nosotros, pero que no sabe lo que es.

Einstein se equivocó en lo referido a la física cuántica. Pensaba que el electrón tiene en todo momento una posición real pero oculta y que la física cuántica, simplemente, no sabía lo que era. Estudia Muller este planteamiento y desemboca en el entrelazamiento, que acaba con esa variable oculta; más allá, piensa que toda la física, incluida la cuántica, y toda la ciencia son fundamentalmente incompletas, algo que aborda detenidamente más adelante. Pero sí profundiza en la computación cuántica, para la que no demuestra mucho optimismo.

Otro importante apartado es el que dedica a la observación del viaje hacia atrás en el tiempo. Feynman y su postulado de que un positrón es un electrón que recorre ese trayecto inverso ocupan varias páginas del libro; aunque se muestra poco receptivo a la idea de que el ser humano pueda hacerlo, ya que, se pregunta, de qué vale discurrir hacia el pasado si no se pueden cambiar las cosas; además, si todo en el futuro y en el pasado está determinado de antemano, ¿qué utilidad tiene ese viaje? Y concluye que, quizás, algún día alguien funde una religión basada en la idea de Wheeler: al morir, el alma vuelve hacia atrás en el tiempo, se dispersa y se convierte en un alma que se mueve hacia adelante en otra persona; tal vez haya una sola alma en el universo, con lo que adquiere valor la regla de oro, cualquier cosa que hagamos a los demás nos la hacemos a nosotros mismos.

Se llega, así, a la cuarta parte de la obra, *Física y realidad,* en la que se profundiza en las limitaciones de la física y del fisicalismo. Arranca con el teorema de Gödel, que reza que todas las teorías matemáticas son incompletas, lo que significa que cualquier sistema matemático que se idee, encerrará verdades indemostrables, que no pueden identificarse como verdades. Habrá afirmaciones verdaderas que no puedan verificarse ni demostrarse que son ciertas. La clonación y la teletransportación también son consideradas aquí.

Apasionante resulta la lectura de los apartados que dedica a la ciencia y a la existencia de un conocimiento al margen de la realidad física, algo que ya manejaban los pitagóricos. Y se pregunta si el *ahora* existe en el cerebro o solo en la mente. Lógicamente, su análisis se detiene necesariamente en el fisicalismo, que afirma que las observaciones no cuantificables son ilusiones; a lo que Muller contrapone que no todo requiere ser verificado empíricamente, pero podemos verificar sus consecuencias. Dice: "La ciencia dice que no tenemos libre albedrío. Tonterías. Esa afirmación está inspirada en la física, pero no tiene justificación en física". Aborda, también, el problema de Dios, estudiando con más detenimiento los planteamientos de Dawkins; aunque reconoce que los fisicalistas tienen una razón práctica para negar el conocimiento no físico, pues, una vez que se admite, se abren las puertas al espiritismo, la pseudociencia y a la religión.

Arranca con el teorema de Gödel, que reza que todas las teorías matemáticas son incompletas, lo que significa que cualquier sistema matemático que se idee, encerrará verdades indemostrables, que no pueden identificarse como verdades.

Repetidas veces se ha referido el autor al tema del libre albedrío y ahora lo aborda en mayor profundi-

El futuro no existe aún, se está creando; el ahora está en la frontera, en la vanguardia, es nuevo tiempo que sale de la nada, filo rector del tiempo. Pero no todos los ahora son simultáneos en todo el universo.

dad. Piensa que él lo tiene, pero no está totalmente seguro, porque aunque no podemos llegar a la conclusión de que existe, no hay nada en la ciencia que lo excluya. Y esto, naturalmente, lo lleva a tratar el tema de la ética y de su fundamento.

El Ahora

Todo el camino recorrido hasta aquí nos conduce hasta la quinta y última parte del libro, que toma su título del que figura en su cubierta: *Ahora*. Propone Muller que, a la par que el Big Bang crea nuevo espacio, crea también nuevo tiempo y ese nuevo tiempo es la clave del *ahora*. Siendo verdad que el Big Bang es una explosión del espacio en tres dimensiones, una asunción más razonable, más próxima al espíritu de la unificación espacio-tiempo, es que es una explosión del espacio-tiempo en dimensión 4.

A cada momento, el universo se agranda un poco más y hay un poco más de tiempo, siendo ese filo rector del tiempo lo que llamamos el *ahora*. El futuro no existe aún, se está creando; el *ahora* está en la frontera, en la vanguardia, es nuevo tiempo que sale de la nada, filo rector del tiempo. Pero no todos los *ahora* son simultáneos en todo el universo.

El tiempo, pues, está vinculado al espacio-tiempo, es su cuarta dimensión y, por lo tanto, cabe esperar que si aquel, el espacio-tiempo, se acelera, también lo haga el tiempo. Y por fluir del tiempo se entiende la continua adición de nuevos momentos, que nos confieren el sentido de que se mueve hacia adelante en una continua creación de *ahoras*.

Y este capítulo se cierra con una profundización en sus críticas al fisicalismo, al análisis de la empatía y al libre albedrío.

La obra culmina con una serie de apéndices, su mayoría dedicados a exponer fórmulas y ecuaciones que fundamenten los contenidos del libro, destinados a lectores con mayores conocimientos en estas materias. Así, el primero está dedicado a la matemática de la relatividad, el segundo a tiempo y energía, el tercero a demostrar la irracionalidad de la raíz cuadrada de 2, y el quinto a la matemática de la incertidumbre. El apéndice cuarto es una especie de poema sobre la creación, mientras que el sexto y último aborda el tema de la física y Dios.

En este último apéndice no elude aportar su opinión sobre el particular; quizá, se pueda resumir con estas líneas del texto: "¿Por qué hubo un Big Bang? Hay quien ha invocado el principio antrópico y otros invocan a Dios. No veo una respuesta clara. Si hubiera Dios, ello no da respuesta a la pregunta de si merece la pena adorar al Dios creador. ¿Veneramos a un Ser Supremo solo porque dispuso unas ecuaciones físicas y prendió la mecha? Yo no. Si adoro, adoro al Dios que se preocupa por mí y me da fuerza espiritual".

Nos hallamos frente a un libro muy interesante. Aborda y nos pone al día sobre los problemas de la cosmología y de la física y lo hace con gran maestría y un considerable esfuerzo por hacer inteligibles cuestiones que no son fácilmente accesibles a quienes no están habituados a moverse en terrenos de fórmulas matemáticas y ecuaciones; y no rehúye el aportar las fórmulas que son necesarias por vía de un apéndice destinado a quienes están más habituados a recorrer estos senderos. Por otro lado, va más allá de la física, la meta-física, exponiendo conclusiones ya fuera de los límites de lo cuantificable para entrar en terrenos filosóficos; y lo hace con sencillez y humildad, reconociendo las fronteras hasta las que puede llegar, dejando un amplio campo de opciones para que el lector pueda optar por las que considere más fundamentadas.

En un rápido esbozo, podemos resumir algunas de las ideas que discurren por la obra, al margen de lo relacionado con el tiempo y el *ahora*: 1. La existencia del libre albedrío, con las consecuencias que tiene en los campos de la moral y la fundamentación ética; 2. Reconocer los límites del fisicalismo, abriendo la vía a la existencia de realidades no mensurables; 3. La existencia de un "alma", no en sentido religioso, sino como algo que trasciende la realidad física. 4. Enfrentarse a las últimas preguntas, Dios o el sentido.

No es un libro religioso, evidentemente. Pero no cabe duda de que ofrece unas bases sólidas sobre las que asentar una postura con una robusta base conceptual. ***R***

El relativismo frente a lo absoluto

"Todo depende de cómo vemos las cosas y no de cómo son en realidad".

***Carl Jung** (1875-1961). Psiquiatra y psicólogo suizo pionero, junto con **Sigmund Freud**, de la Psiquiatría moderna.*

"Vemos las cosas, no como son, sino como somos nosotros".

"El sabio puede cambiar de opinión, el necio nunca".

***Immanuel Kant** (1724-1804). Filósofo prusiano de la Ilustración.*



Jorge A. Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

INTRODUCCIÓN

Al abordar esta compleja temática hemos de hacerlo desde distintas ópticas que nos permitan dimensionar de una manera lo más objetiva posible la problemática del *relativismo*, sus consecuencias y su confrontación con las *verdades universales*.

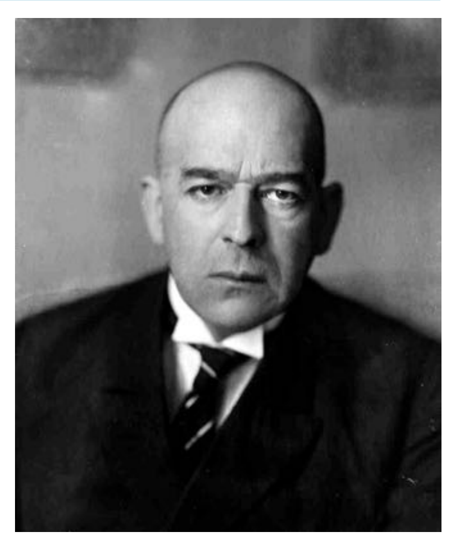
Tradicionalmente se ha venido descalificando al *relativismo* por sus posibles consecuencias negativas y su enfrentamiento con las llamadas "verdades morales" de carácter general o universal. Este ensayo pretende, desde el análisis profundo sustentado en la indagación, ver hasta qué punto esto puede ser verdad. Es decir, indagar si el *relativismo* es tan negativo como se dice desde ámbitos colindantes al mundo de lo teológico y/o religioso y si en verdad tiene esas connotaciones tan negativas y qué consecuencias pudiera tener. Estas y otras cuestiones serán analizadas en este ensayo que ahora iniciamos. La temática del *relativismo* de siempre suscitó el rechazo, o cuando menos, la desconsideración de distintos sectores eclesiales y religiosos que vieron, un tanto ingenuamente como veremos, un potencial peligro en sus argumentaciones. Analizaremos cómo la *concepción relativista* sobre el mundo (y desde la perspectiva humana) es algo connatural a la propia idiosincrasia del individuo. Es un hecho que frente al planteamiento *objetivista* que argumenta y sustenta sus pretensiones en que las *verdades universales* son condición *sine qua non* para todas las épocas sociales de la humanidad, así como para todas las civilizaciones habidas y por haber, se levanta la argumentación relativista que viene a decirnos que en absoluto esto es así, ***que las verdades son relativas y dependientes del entorno cultural, social y hasta psicológico de los pueblos e individuos***. La confrontación es evidente. Al menos eso parece a simple vista. Pero la cosa no es tan sencilla como aparenta. Y esto lo veremos en el estu-

Esta aseveración del filósofo de Estagira viene a ser, ciertamente, bastante concluyente sobre el relativismo. Y es que si concebimos toda la información que recibimos como verdadera, a sabiendas de que hay cosas que son verdaderas y otras falsas, se produce un auténtico galimatías, o sea, un absurdo fruto de la confusión o desorden

dio que sigue sobre tan controvertida temática. Ni que decir tiene que los enfoques al respecto pueden ser variados, pero, en todo caso, mi pretensión es efectuar un análisis lo más objetivo posible pese a las dificultades que esta empresa entraña.

HACIENDO HISTORIA

Desde muy antiguo se consideró que existen dos planteamientos o enfoques bien distintos acerca de la captación de la *verdad* o *verdades universales*: *objetividad y relativismo*. En efecto, así ha sido. De este modo, por ejemplo, en la antigua Grecia, **Sócrates** y su discípulo más aventajado, **Platón**, en su filosofar, consideraban inadmisible el *relativismo* y sus argumentaciones, tan defendidas por los *sofistas* o maestros en el noble arte de filosofar. Era en el *Ágora* o plaza pública donde debatían sus argumentos filosóficos tratando de llegar a conclusiones objetivas por medio de la argumentación dialéctica. El gran **Aristóteles** también censuró el *relativismo* de los sofistas y de **Protágoras**, en particular, uno de los filósofos más relevantes de aquella época. Así lo hace ver en el *Libro IV* de su *Metafísica* cuando argumenta contra el *relativismo* y dice: *"…si todo lo que pensamos, si todo lo que nos aparece, es la verdad, es preciso que todo sea al mismo tiempo verdadero y falso (…), y si así sucede es necesario que todo lo que aparece sea la verdad; porque los que están en el error y los que dicen verdad, tienen opiniones contrarias. Si las cosas son como acaba de decirse todos igualmente dirán la verdad"*. Esta aseveración del filósofo de Estagira viene a ser, ciertamente, bastante concluyente sobre el *relativismo*. Y es que si concebimos toda la información que recibimos como verdadera, a sabiendas de que hay cosas que son verdaderas y otras falsas, se produce un auténtico galimatías, o sea, un absurdo fruto de la confusión o desorden. Tiene que existir, por lo tanto, una concepción de lo verdadero y de lo falso, pero es imposible que se den ambas a la vez. El problema estriba, en mi opinión, en el *discernimiento;* es decir, en saber distinguir, en diferenciar, lo verdadero de lo falso. Cosa, por cierto, nada fácil en muchas ocasiones. Y aquí es donde entran en juego las opiniones subjetivas y particulares de cada uno. Esto es lo que sostiene el *relativismo* más radical y en consecuencia considera que todo es opinable y que, de este modo, no es posible establecer verdades absolutas. A esto se opone el *objetivismo*, el cual considera, como ya comentaba anteriormente, que existen verdades universales a todos los pueblos y culturas a lo largo del tiempo. **Oswald Spengler** *(1880-1936)*, célebre filósofo e historiador alemán contemporáneo y agudo analista del *relativismo* aplicado al mundo de la lingüística en particular y al ámbito cultural en general, considera, no obstante, *que "toda cultura tiene su propio criterio, en el cual comienza y termina*



Oswald Spengler

su validez. No existe moral universal de ninguna naturaleza". (La decadencia de Occidente. 1918-22). El estudio que efectúa **Spengler** sobre el desarrollo cultural de las distintas civilizaciones es peculiar y significativo y, desde luego, determinante en su apreciación y conclusión de que ***no existe moral universal aplicable a todas las épocas y culturas***. En realidad, la percepción de **Spengler** está acorde con las historia de las civilizaciones si echamos un vistazo a las mismas y analizamos sus características particulares.

Sin embargo, existe un patrón de conducta regulado en todas ellas por leyes estatutarias que venían a condicionar y condenar determinados comportamientos injustificables como, por ejemplo, el robo o el crimen. A la par esas mismas sociedades ensalzaban los *valores* positivos y hasta los recompensaban en algunos casos. ¿Qué nos indica esto? Pues, creo que algo bastante claro, como es el hecho de que aun reconociendo que cada pueblo o civilización mantenía unos patrones de conducta moral determinada propia de su cultura esto no les eximía de tener unos criterios comunes, gestionados por los *valores morales* de cada civilización, por lo general bastante acordes en las distintas culturas. Lo determinante, creo yo, indistintamente del planteamiento filosófico que uno defienda, bien sea

el *objetivismo* o el *relativismo*, es el hecho de que ambos planteamientos tienen el mismo fin: *la búsqueda e implantación del bien*. El *bien* en su acepción más amplia, esto es, el *bien moral* que conduzca al buen obrar en la vida. Claro que aquí nos topamos con otro problema y es el hecho de que el *bien*, entendido como tal, tiene aspecto multiforme. Así ha sido a lo largo de la historia de la humanidad. Veámoslo.

Para los seguidores de **Zenón de Citión** *(s. IV-III a.C.)*, fundador de la escuela filosófica conocida como *estoicismo*, el *bien* se fundamentaba en la resignación y en la entereza ante los problemas de la existencia, y para los hedonistas, pertenecientes a la otra gran escuela filosófica de la antigua Grecia, el *hedonismo* o *epicureísmo*, fundada por **Epicuro** *(341-270 a.C.),* el *bien* supremo se fundamenta en la búsqueda de los placeres de esta vida, percibidos desde la sensibilidad espiritual más bien, la supresión del dolor y la posterior consecución de la felicidad. Son, tan solo, dos formas clásicas de interpretación sobre el *bien*.

A lo largo de la historia se han ido confeccionando múltiples versiones acerca del *bien moral* ya que se entendía que la *verdad* consistía, básicamente, en la consecución del *bien moral*. Son pues dos formas de enfocar una realidad que den sentido a la vida. Otro enfoque alternativo y colindante con el *relativismo* es el *escepticismo*, el cual establece la tesis de que *la conciencia no puede alcanzar en ningún caso un conocimiento realmente verdadero, cierto y pleno*, *o una creencia que posea suficiente justificación racional*. No obstante, *relativismo* y *escepticismo* no son lo mismo. El primero no priva de la búsqueda de una hipotética verdad; tan solo dice que esta es cambiante y nunca absoluta. El *escepticismo*, en cambio, se ve incapacitado para acceder a la verdad. Podemos afirmar que es una forma o variante de *agnosticismo*, con la salvedad de que el *escepticismo* es radical y categórico en sus afirmaciones. Si **Protágoras** *(480-410 a. C.)* es el paradigma por excelencia del *relativismo*, **Gorgias de Leontini** *(485-380 a. C.)* lo es del *escepticismo*. Célebre es su sentencia esquematizada en sus tres *Tesis*: (1) *nada existe; (2) si algo existiese sería incognoscible; y (3) si algo fuese cognoscible sería incomunicable*. Ejemplo del más puro *escepticismo*.

Pero, más allá de estos planteamientos tan radicales de la escuela escéptica se encuentran otro tipo de planteamientos que aun colindantes con el *relativismo* y el *subjetivismo* tienen una clara percepción lógica y deductiva y, desde luego, nada ausentes de la percepción de lo absoluto, a lo que me referiré más adelante. Me refiero concretamente a las tesis averroístas que tanta implantación tuvieron en Europa. Al analizar en un anterior ensayo el pensamiento del gran filósofo hispano de origen musulmán, **Averroes** *(1126-1198)*, ya indagábamos sobre su innovadora teoría de la doble verdad: *la religiosa y la filosófica*. El planteamiento de **Averroes** viene a decir que la verdad no es susceptible de cambios según el entorno cultural, como afirma el *relativismo*, sino que siendo la verdad inmutable, su forma de percepción e interpretación es variable, según la capacidad cognoscible del perceptor de esa verdad. Y creo que esta apreciación deductiva tiene una lógica aplastante. Y esto por una argumentación lógica y razonable a la vez: ***cada persona es un mundo con sus carencias y necesidades, con sus propias capacidades cognoscibles***. No todos tenemos las mismas capacidades para percibir la hipotética verdad, sea esta revelada o de simple captación de lo verdadero. Llevándolo al terreno de lo estrictamente espiritual también podemos afirmar que no todos los sujetos tienen la misma capacidad de percepción de las verdades reveladas. El planteamiento teológico es

El planteamiento de Averroes viene a decir que la verdad no es susceptible de cambios según el entorno cultural, como afirma el relativismo, sino que siendo la verdad inmutable, su forma de percepción e interpretación es variable, según la capacidad cognoscible del perceptor de esa verdad

excluyente con el *relativismo* por considerarlo claramente enfrentado a su concepción de lo *Absoluto* en su dimensión más plena, es decir, Dios mismo. Entiende que las verdades que emanan de la percepción divina son absolutas e irrefutables en su interpretación. Actitud, ciertamente, un tanto pretenciosa. Tan solo desde el dogmatismo más excluyente se puede realizar tal aseveración de carácter apodíctico. Una cosa es admitir unas verdades insoslayables que emanan de una captación de lo divino y otra muy distinta que esas verdades hayan de ser interpretadas de igual forma en todas las épocas. Si así fuera no habría la multitud de interpretaciones que se dice hay acerca de las atribuciones divinas y la verdad sería de una claridad meridiana. Pero, se da la circunstancia de que esto no es así ni de lejos. ***Es incuestionable que en el ámbito de lo moral deben existir verdades que preserven la integri-***

La particularidad de la Torá es que esta es considerada mensaje divino y profético, pero contiene normas o patrones de conducta que vistos desde nuestra sociedad posmoderna están en muchos aspectos fuera de todo comportamiento adecuado en las sociedades democráticas

dad moral del ser humano. Actos deleznables que ensombrecen la condición humana lo son en todas las épocas. De esto no debe caber duda alguna.

El *mal*, con todo el misterio que le acompaña, es el mismo ayer, hoy y siempre. Como lo es igualmente el *bien*. Y es precisamente esta dualidad antagónica entre el *bien* y *mal* que precisa ser definida y delimitada con precisión. El *relativismo* (en sus distintas variantes) es, con certeza, condescendiente con la verdad hasta el punto de llegar a distorsionarla. Al negar verdades absolutas de carácter permanente lo que hace es abrir las puertas a la divagación, a la duda en los comportamientos, lo cual, evidentemente, es algo negativo. Los comportamientos humanos han de ser claramente trazados y delimitados por la *Ética* y la *Moral* y el *relativismo* cuestiona seriamente a ambas. Convendría matizar que *ética* y *moral* son dos conceptos parecidos pero no iguales. Y me explico.

La *Ética* es la materia que estudia propiamente las diferencias existentes entre el *bien* y el *mal* y su posterior relación con el comportamiento humano ante las diversas situaciones de su vida. La *Moral*, en cambio, como disciplina filosófica que es, al igual que la *Ética*, hace alusión al comportamiento humano propiamente dicho y su directa relación con sus acciones en lo relativo al buen o mal comportamiento según los patrones morales establecidos a nivel social.

Que distintos pueblos y culturas han tenido una concepción y captación distinta de las verdades que regían su conducta es un hecho incontestable, pero en todas esas culturas (salvo las más tribales y menos evolucionadas en sus componentes ético-morales) ha habido de siempre un patrón moral de conducta que solía castigar los actos inmorales o considerados como tales. Llama poderosamente la atención el hecho de que haya habido pueblos y culturas de carácter pagano donde se carecía de un *patrón-guía* tipo revelación o mensaje profético revelado y que también se regían por códigos de conducta. Así, por ejemplo, cabe destacar el famoso *Código de Hammurabi*, elaborado hacia el año 1760 a. C., en honor del rey babilonio del mismo nombre y que sirvió de patrón de conducta al pueblo babilonio de la antigüedad. Otros pueblos y culturas se guiaron por el mismo patrón que les sirviera de orientación en sus comportmientos morales.

Sustentado en la tradición rabínica del pueblo de Israel encontramos la *Torá* o *Ley* transmitida al pueblo judío y que se encuentra recopilada en el *Pentateuco* de la *Biblia*. La particularidad de la *Torá* es que esta es considerada mensaje divino y profético, pero contiene normas o patrones de conducta que vistos desde nuestra sociedad posmoderna están en muchos aspectos fuera de todo comportamiento adecuado en las sociedades democráticas, como sería, por ejemplo, las leyes sobre los esclavos o la conocida como *ley del talión* (que también se menciona en el *Código de Hammurabi* babilonio, por cierto) y que formaba parte de la ley mosaica que aparece en el relato bíblico del libro del *Éxodo* y que se extendería hasta la época talmúdica donde los rabinos judíos determinaron la supresión de la misma por el resarcimiento o penalización de carácter económico.

Con el advenimiento del *cristianismo* la *ley del talión* es eliminada por completo en el sermón de **Jesús** en las *bienaventuranzas (Mateo. 5, 38-39)*. Sin embargo, la *ley del talión* permanecería en otros pueblos y culturas, como en la antigua Roma con la conocida como *Ley de las XII Tablas*, donde en la tabla VIII, curiosamente, aparecen normas jurídicas asemejadas a la *ley del talión*. Y en el Derecho de los pueblos germanos, por poner otro ejemplo, el espíritu de la *ley del talión* aparece reflejado en lo que se conoce como "venganza de sangre". En la cultura musulmana se mantiene intacta todavía la *ley del talión* como ordenamiento jurídico.

Un aspecto a tratar y que llama poderosamente la atención en la práctica totalidad de las religiones, tanto las más tribales, de carácter animista, como las más evolucionadas y de carácter revelacionista, es el sentido de los rituales sacrificiales. De siempre el ritual de los sacrificios (incluso humanos en algunos pueblos tribales) no ha dejado de sorprender a antropólogos e historiadores. Incluso en las religiones monoteístas el sacrificio cobra especial significado y simbolismo. La expresión suprema del ritual sacrificial se encuentra, curiosamente, en el *cristianismo* con la pasión y muerte de **Jesús de Nazaret**, recreada en el profundo simbolismo de la *eucaristía* o *Cena del Señor*, como eje central del ritual cristiano, indistintamente de la interpretación que se le dé, donde además se reivindica

también su gloriosa resurrección, expresión última del sentido de la vida cristiana. Es en este acto donde el posicionamiento relativista desde la concepción humana se encuentra ante lo *Absoluto*, escenificado de manera mítica en los símbolos del *pan* y del *vino*. Ninguna religión ha llegado a alcanzar tal grado de profundidad de lo espiritual cuando se dimensiona adecuadamente el rico significado y contenido de tal acto sacrificial. Llama la atención el hecho de que habiendo sido un acto, aparentemente sin significado desde una argumentación agnóstica o escéptica, sin embargo, se haya transformado en un auténtico *mito* con el profundo simbolismo que encierra, como ya comentaba. Es cierto que muchos *mitos* se han ido transformando con el paso del tiempo, pero, curiosamente, este no ha sido así. Parece permanecer intacto ante el impacto del tiempo. Veintiún siglos lo contemplan ya. Otra cosa es la interpretación que se le dé al ritual eucarístico o de "acción de gracias", que es lo que realmente significa el término *eucaristia*. Desde la *transubstanciación* de la teología católica pasando por la *consubstanciación* del ritual eucarístico del luteranismo protestante hasta desvalorizar el acto en sí como simple elemento recordatorio de la muerte del Salvador sin más, tal y como la explicitan determinados grupos de la cristiandad de signo evangélico/protestante, principalmente. Las discusiones teológicas sobre este punto (y otros también) han sido muy enardecidas hasta el punto de conducir al absurdo en muchos casos. Es curioso observar que todo lo relacionado con el *fenómeno religioso* se sobredimensiona hasta límites inconcebibles pudiendo alcanzar el apasionamiento desmesurado o fanatismo. Esto viene a demostrar que es en los *mitos* de significado profundo donde la dimensión espiritual de lo *Absoluto* adquiere especial significado y que el *relativismo* no ha podido contener.

EL RELATIVISMO MODERNO

No hemos de creer que el *relativismo* fue cosa del pasado. De ninguna manera. En los tiempos que corren parece que ha cobrado nuevos bríos, nueva pujanza. Así es, efectivamente. El problema del *relativismo* actual es que pasa, en muchas ocasiones, prácticamente inadvertido en nuestras sociedades tan materialistas y deshumanizadas. En el ámbito de la filosofía moderna sería **Edmund Husserl** (1859-1938), constructor de una filosofía auténticamente científica y creador del *método fenomenológico*, partiendo de esencias claramente perceptibles y evidentes, quien más ahondaría en el fenómeno relativista. Por eso su crítica al *relativismo* cobra especial significación. Considera **Husserl** un error la teoría relativista. En su tratado de *Investigaciones lógicas. Prolegómenos a la lógica pura, cap. VII*, escrito entre 1900 y 1901, lleva a cabo un análisis profundo de la cuestión, en el cual ahondaremos aquí dada la especial importancia de sus argumentaciones. **Husserl** cree que el *relativismo* es colindante con el *escepticismo*, o cuando menos tiende a él. El *relativismo* específico considera que ***todo hecho es individual, o sea que viene predeterminado por el tiempo***. Pero, claro, hablar de una verdad temporal es aislarla, circunscribirla a ese espacio temporal, de tal modo que fuera de él pierde validez. Por eso estima **Husserl** que la *relatividad de la verdad* conlleva la relatividad de la existencia del universo puesto que este no es sino la unidad objetivo total que corresponde al sistema ideal de todas las verdades de hecho, y es, por lo tanto, inseparable del mismo. Considera el prestigioso filósofo austríaco que no se puede subjetivizar la verdad. La verdad sería, de este modo, contingente y, en consecuencia, cambiante, que es justamente lo que propone la teoría relativista. Quizá la argumentación de **Husserl** parezca bastante radical y exclusivista, ya que no deja resquicio a otras posibles valoraciones. Particularmente creo que aun coincidiendo en lo básico con estas argumentaciones eso no eximiría de considerar que *la verdad es, cuando menos, susceptible de varias interpretaciones*. Es cierto que las verdades esenciales parecen estar claramente diferenciadas, pero sobre algunas actitudes o percepciones pienso que la cosa no está tan clara. Que las verdades sobre lo que conduce al *bien* y lo que desvía hacia el *mal* deben ser precisas y concluyentes, y aún más, evidentes, se nos antoja fuera de toda duda, pero en otras cuestiones menores creo que no se debe menospreciar el rol que juega la *subjetividad* individual. Pero, claro está, aquí entraríamos en lo opinable. Es decir, en aquello que no es tan evidente. Por eso **Husserl** hablaría también de la relación entre *esencia* y *evidencia*. En su análisis fenomenológico viene a afirmar que aun habiendo matices en las especies la *relación de semejanza* es lo que determinaría su condición de *absoluto*. Así, por ejemplo, cuando hablamos de un color determinado observamos que hay, en verdad, distintos matices del mismo, pero el color permanece inalterable. Pode-

Podemos hablar, por ejemplo, de un rojo granate o rojo pálido, pero el rojo permanece inalterable. El rojo significaría, según Husserl, un dato genérico absoluto y el granate o el pálido sería lo evidente, que no deja lugar a duda.

Lo que no deja nada claro es el rol, entonces, de la subjetividad humana. ¿Es una mera comparsa de las verdades universales? ¿Y las posibles interpretaciones sobre esas verdades? ¿Quién las delimita? ¿Quién establece los juicios últimos sobre la verdad?

mos hablar, por ejemplo, de un rojo granate o rojo pálido, pero el rojo permanece inalterable. El rojo significaría, según **Husserl**, un dato genérico absoluto y el granate o el pálido sería lo evidente, que no deja lugar a duda. Y el rojo es, a la vez, *esencia*. Los matices pertenecen al mundo de lo subjetivo y particular. *(La idea de la fenomenología. 1907; 4ª lección, 57,58 y 59).*

La diferenciación que hace **Husserl** entre *esencia* y *evidencia* pienso que es suficientemente ilustrativa y comparativa entre el asunto que nos ocupa en este ensayo, cual es la confrontación entre lo relativo y lo absoluto. ***La esencia es lo que permanece inalterable; lo evidente es matizable. Pero ambos forman parte indisoluble del mismo proceso fenomenológico***. ¿Qué podemos extraer de todo esto? Pues creo que una cosa bien clara y precisa en lo concerniente a la relación entre lo relativo y lo absoluto: que lo relativo es parte integrante de lo absoluto, por la *relación de semejanza* existente entre ambos. Dicho en otras palabras y llevándolo al terreno de lo humano y cognoscible: *aun existiendo una percepción de las verdades absolutas, inalterables con el paso del tiempo, nuestra percepción de esas verdades, por nuestra propia condición humana, no deja de ser subjetiva, convirtiéndose así en experiencia*. Esto viene a explicar como una verdad sustancial puede ser captada de distintas formas o maneras, con distintos matices. Pero la verdad permanece inalterable e imperturbable. Hablar de verdades cambiantes con el paso del tiempo conduciría a un desquiciamiento de los planteamientos morales esenciales, es decir, aquellos que establecen diferenciación entre el *bien* y el *mal*. Y esto llevaría al caos moral. El *relativismo* no establece una pauta clara entre un camino u otro, dejándolo al *libre arbitrio* y esto es lo que crea confusionismo. Y bien sabemos que esto condujo, en determinadas fases de la historia de la humanidad, al deterioro social cuando no al derrumbamiento moral de muchas civilizaciones. Esto es un hecho que está ahí.

Retomando de nuevo el discurso de **Husserl** cuando viene a decir que *"la relatividad de la verdad trae consigo la relatividad de la existencia del universo". (Prolegómenos a la lógica pura, cap. VII. Investigaciones lógicas),* parece referirse, implícitamente, a la circunstancia de que el universo, como total y absoluto, integra en sí mismo a lo relativo y que la aceptación de la relatividad de lo uno conduciría a la relatividad de lo otro. No cabe pues, en el discurso husserliano, subjetivización de la verdad, y esto parece lógico en el desarrollo de su discurso filosófico. Lo que no deja nada claro es el rol, entonces, de la subjetividad humana. ¿Es una mera comparsa de las verdades universales? ¿Y las posibles interpretaciones sobre esas verdades? ¿Quién las delimita? ¿Quién establece los juicios últimos sobre la verdad?



Edmund Husserl

En el ámbito de las religiones evolucionadas esa verdad o verdades contingentes emanan de una *Verdad* suprema contenida en el mensaje profético que transmiten. Pero, ¿por qué, con frecuencia, se interpretan de manera tan dispar o distinta? ¿No deberían esas verdades aparecer más claras de tal forma que no hubiese duda alguna sobre ellas? Y aún más, ¿las verdades sustentadas en una revelación no aparecen tan claras quizás por el hecho de dejar que se manifieste el *libre arbitrio* en su interpretación? Los modernos "apologistas de la verdad" tratan de exclusivizar su *kerigma*, intentando ser intérpretes del mensaje profético que ellos "perciben" con meridiana claridad. Es el moderno "iluminismo" que no conoce fronteras. Pero, frente a todo esto se levanta la fuerza de la lógica y la razón dándonos a entender que todo *maniqueísmo* está de más en el mundo del pensamiento libre y que aun admitiendo la realidad de *verdades universales*, estas no tienen una interpretación monocolor de carácter pleno, y menos todavía exclusivo. La clave de todo estaría, en mi opinión e indagación, en *saber delimitar la frontera entre el bien y el mal*, la cual, aun contando con el *libre arbitrio*, no debería inducir a equívocos en su delimitación.

CONCLUSIONES FINALES

Llegados ya al final de este ensayo creo que sería bueno matizar algunas cuestiones que nos permitan tener una percepción clara acerca de la *teoría del relativismo* y que tanta inquietud ha sembrado, especialmente en el mundo religioso tradicional sustentado en valores permanentes tanto en la forma como en el fondo, lo cual, dicho sea de paso, merece toda consideración pese a sus muchas inconsistencias. No obstante, creo que las razones de esa inquietud son totalmente infundadas. Primero porque el *relativismo* en si (algo que creo haber dejado bastante claro) no tiene, en mi opinión, mayor sustentación como no sea la de subjetivizar exageradamente el mensaje que quiere transmitir. Ya vimos como *objetivismo* y *relativismo* son dos teorías bastante contrapuestas, sin duda alguna. Pero la historia de los pueblos y civilizaciones nos habla de que no siempre los valores de esas culturas y sociedades eran coincidentes. Que no todas se regían por los mismos patrones morales y de conducta. Que lo que unos pueblos consideraban sagrado, otros, en cambio, no lo estimaban así. Todo esto nos habla de un proceso evolutivo de los pueblos en sus costumbres y hábitos de comportamiento, incluso en sus leyes jurídicas por las que regían su convivencia. ¿Acaso no es esto *relativismo*?

El *relativismo*, para bien o para mal, ha sido el factor determinante e impulsor del desarrollo evolutivo de la humanidad. No entramos en detalle en este estudio de si esto ha sido bueno o malo para el devenir de la sociedad. Eso forma parte de otro ensayo de investigación. Lo *Absoluto*, en el concepto filosófico, viene a darnos a entender la conexión con lo divino y sobrenatural que rige los destinos de este mundo, es decir, Dios mismo. Y frente a lo *Absoluto* se alza lo relativo y contingente. Esto último es parte integrante de un Todo, que es lo *Absoluto*. Y nosotros, criaturas humanas, desde la *relatividad* de nuestra condición, de nuestra situación cambiante y evolutiva en el pensamiento, no podemos ni debemos anquilosarnos, estancarnos; en una palabra, no debemos involucionar. Desde la creatividad de nuestro pensamiento no caben barreras al mismo que nos imposibiliten nuestro desarrollo espiritual. Las *verdades universales* deben ser el patrón-guía que sustente nuestros valores fraguados y madurados con el paso del tiempo. En unos esas *verdades universales* derivan de un mensaje profético o sagrado. En otros de unos valores morales de carácter ético-filosófico. Esto es cuestión de creencias. ***Las verdades relativas o contingentes forman parte de nuestra percepción subjetiva de la realidad que contemplamos.*** Por eso la percepción de las mismas es variable y, en algunos casos, hasta contrapuesta, lo cual, ciertamente, no deja de ser un contrasentido. Pero la realidad y la experiencia nos muestran que esto es así. Por eso lo esencial es la *integración,* según la metafísica del *sufismo* musulmán más exquisito, que nos habla de *"la Unidad del Ser supremo con los demás seres*". El concepto que encontramos en el *sufismo* es el de *integración* y nunca disgregación o separación. Algo totalmente distinto a nuestra concepción occidental bastante maniquea, por cierto. Convendría investigar otros mundos, otras culturas y ver el enriquecimiento que ello traería.

En una *sociedad multicultural* como la nuestra esto sería el detonante que nos permitiría experimentar hasta qué punto la subjetivización cultural está contribuyendo al ensanchamiento del conocimiento y, a través de este, poder llegar a alcanzar una evolución de nuestro pensamiento. Sin relativizar lo *Absoluto* y las *verdades universales* que emanan de ello, esto nos permitirá percatarnos, desde la humildad de nuestra condición humana, acceder a nuestra realidad y a través de esta llegar a comprender que somos parte integradora de lo *Absoluto* desde la relatividad de nuestro pensamiento.

Que lo que unos pueblos consideraban sagrado, otros, en cambio, no lo estimaban así. Todo esto nos habla de un proceso evolutivo de los pueblos en sus costumbres y hábitos de comportamiento, incluso en sus leyes jurídicas por las que regían su convivencia. ¿Acaso no es esto relativismo?

BIBLIOGRAFÍA

Averroes. *Kitab-fasi al-makal (Sobre la armonía entre religión y filosofía). Comentarios a la metafísica de Aristóteles.*
Biblia, La. *Pentateuco. Biblia de Jerusalén. Edición española. Desclée de Brouwer.1966.*
Ferrando Sanjuán, F. *Recursos y materiales para el trabajo en Historia de la Filosofía. Ed. Marfil. Alcoy, 2000.*
Hammurabi*. Código. Artículos 1,2,3 y 196, 197 y 200.*
Husserl, E. *Ideas relativas a la fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica. UNAM- Fondo de Cultura Económica. México, 2013.*
–Lógica formal y Lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Centro de estudios filosóficos dela Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1962.
Spengler, O. *La decadencia de occidente. Volumen I. Viena, 1918.* **R**

El sentido de la vida

#8



José Manuel González Campa

Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y Escritor evangélico.

http://www.josemanuelgonzalezcampa.es/Libros.html

Nada nuevo bajo el sol

"Palabras del Predicador, hijo de David, rey en Jerusalén. Vanidad de vanidades, dijo el Predicador; vanidad de vanidades, todo es vanidad. ¿Qué provecho tiene el hombre de todo su trabajo con que se afana debajo del sol? Generación va, y generación viene; mas la tierra siempre permanece. Sale el sol, y se pone el sol, y se apresura a volver al lugar de donde se levanta. El viento tira hacia el sur, y rodea al norte; va girando de continuo, y a sus giros vuelve el viento de nuevo. Los ríos todos van al mar, y el mar no se llena; al lugar de donde los ríos vinieron, allí vuelven para correr de nuevo. Todas las cosas son fatigosas más de lo que el hombre puede expresar; nunca se sacia el ojo de ver, ni el oído de oír. ¿Qué es lo que fue? Lo mismo que será. ¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará; y nada hay nuevo debajo del sol. ¿Hay algo de que se puede decir: He aquí esto es nuevo? Ya fue en los siglos que nos han precedido. No hay memoria de lo que precedió, ni tampoco de lo que sucederá habrá memoria en los que serán después" (Eclesiastés 1:1-11).

EN EL PRESENTE CAPÍTULO pretendo realizar un análisis pluridimensional de una de las frases más conocidas, paradigmáticas y características del Qoheleth: "*¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará; y nada hay nuevo debajo del sol*"[51]. Es obvio que la afirmación de que "*nada hay nuevo de bajo del sol*" resulta difícil de asumir cuando se la considera desde el punto de vista de los avances científicotecnológicos que el desarrollo de la teoría del conocimiento, o lo que sociológicamente denominamos civilización, ha puesto a disposición de los seres humanos. Distinta consideración sería aquella que abordase la cuestión que yo voy a plantear desde la visión de la filosofía, de la psicología y, de manera más concreta y precisa, desde los ámbitos de una investigación teológica enjundiosa y seria.

En los últimos tiempos, y sobre todo en diversos medios de comunicación social, esta aseveración salomónica ha sido sacada a colación y presentada como interrogante a algunas de las mentes más preclaras y con una erudición científica de la mayor credibilidad: filósofos, físicos, biólogos, etc.

En realidad, la afirmación del autor del Eclesiastés ha venido siendo cuestionada desde que, en el siglo XVI, comenzó lo que se puede considerar como el inicio de la época científica en la historia humana. Hoy en día, esta máxima se considera superada, desfasada y obsoleta. Son muchos los que piensan que sólo la más crasa ignorancia puede seguir manteniendo un presupuesto filosófico o científico semejante. Pero

[51]. Ecle. 1:9.

quienes dejan discurrir su pensamiento por estos derroteros, están olvidando la Historia, la realidad de la estructura y el fundamento cósmico del Universo, el sistema que mantiene el equilibrio ecológico de la Tierra y que constituye el fundamento biológico de la vida, así como la realidad antropológica, anímica y pneumática que se deviene en el corazón de los seres humanos.

En su libro, el autor se interroga a sí mismo y a los demás de la siguiente manera: "*¿Hay algo de lo que se pueda decir: He aquí esto es nuevo?"; y la respuesta a su propio planteamiento es radical y lapidaria: "Ya fue en los siglos que nos han precedido*"[52].

Para poder hacer un análisis correcto de la frase y nada hay nuevo debajo del sol, desde el punto de vista científico y teológico, es necesario tener en cuenta una cuestión fundamental: Tanto desde el punto de vista teológico como científico, para verificar la verdad de una afirmación es necesario tomar en consideración dos principios básicos. El primero es tomar en cuenta el contexto teológico o científiconatural en que la aseveración se encuentra; y el segundo, considerar el fondo doctrinal científico o teológico que está más allá de la cuestión puntual que se plantea. Creo que resulta evidente que el análisis científico –ya sea en el campo de la Teología o en el de la Ciencia– debe de responder al método epistemológico que mantiene que **una parte siempre debe de ser vista y analizada a la luz del todo**; y nunca se debe de proceder a una extrapolación de la misma para presentar una conclusión instrumentalizada al servicio de determinados prejuicios o intereses ideológicos concretos.

[52]. Ecle. 1:10.

Cuando se nos quiere hacer entender que sí, que hay cosas nuevas debajo del sol, no se puede recurrir al resultado de la aplicación al campo de la tecnología de principios científicos **descubiertos**. No es necesario ser un pensador digno de recibir el premio Nobel para entender que los descubrimientos científicos, desde los más sencillos y elementales hasta los más grandiosos y trascendentes, son sólo eso: descubrimientos. Dicho de otra manera: la investigación fundamentada en el método científico más exigente y riguroso sólo puede aspirar, en el mejor de los casos, a descubrir las leyes y principios que rigen el funcionamiento del Universo y de la vida. Los descubrimientos de los grandes sabios y científicos de la historia de la Humanidad sólo han sido, y continúan siéndolo, el resultado de lo que el ser humano **descubre** cuando se inclina sobre la materia o intenta investigar y conocer la realidad y los contenidos del espíritu humano.

Así, pues, el descubrimiento de la ley de la gravedad, de las leyes que rigen la herencia y la genética, de la inmensidad cósmica del mundo galáctico, del funcionamiento del cuerpo humano, del conocimiento de la psicología profunda, de la estructura del átomo y de los principios de la electrónica y de la informática, sólo han sido posibles cuando los investigadores han podido ir penetrando, con grandes dificultades y contradicciones, en las leyes y principios que el Creador del Uni verso, de la Vida y del Hombre dejó plasmados, estructural y dinámicamente, en la gran Obra de la Creación.

De manera más concreta, y volviendo a la frase que esta mostratando en este capítulo (*nada hay nuevo debajo del sol*), es necesario poner de manifiesto que cuando se quiere obtener una interpretación hermenéutica correcta de la misma hay que proceder, en primer lugar, a realizar un análisis exegético consecuente con su contexto, como ya señalamos más arriba. Resulta clarísimo, si así se procede, que (desde 1:4 hasta el 11) el autor está tratando un tema general que tiene que ver con leyes cósmicas, biológicas y principios vivenciales y anímicos que están ahí desde que la Creación existe, y que siguen funcionando y realizándose de acuerdo con las nuevas realidades que empezaron a devenirse a nivel cósmico, biológico, antropológico, existencial y anímico a partir del momento de lo que teológicamente, como hemos estado considerando, se conoce como la desestructuración amártica del hombre, o su caída.

Es evidente que las leyes que rigen el funcionamiento de nuestro sistema solar, los principios que informan los movimientos del viento o aquellos que regulan los ciclos vitales del agua en la naturaleza siguen siendo los mismos de siempre; y es en este contexto, y no en otro, donde hay que hacer una interpretación y un análisis correcto de nuestra frase salomónica: "*y nada hay nuevo debajo del sol*". Una afirmación, por otra parte, que constituye el resultado de todo un proceso de investigación rigurosa realizado por uno de los hombres más sabios que han vivido en esta Tierra en cualquier momento de nuestra Historia.

Interpretar la afirmación de Salomón como hacen quienes no se acercan con respeto y rigor al texto bíblico, resulta tan fuera de lugar como pretender que el continente americano comenzó su existencia cuando aquel marinero gritó: "¡Tierra!". Sólo fue un **descubrimiento**, le demos la importancia histórica que le queramos dar. (Continuará). ***R***

El buen pastor





Esteban López González

estebanlopezgonzalez.com

HACE ALGUNOS AÑOS, un conocido político español pronunció unas palabras que llegaron a ser muy populares y que de hecho se siguen usando cada vez que se produce alguna situación parecida a la que existía cuando él las pronunció: "*El que se mueva no sale en la foto*". Quería decir con ello que nadie que osara en su partido discrepar en algún asunto debería ser tomado en cuenta o incluso que se le debería marginar. Por supuesto, eso no era algo nuevo. Ha sido así durante toda la historia de la humanidad.

El hecho de que unos hombres excluyan a otros arbitrariamente, que por ejemplo los despidan de sus empleos, que boicoteen sus negocios, que los calumnien, que los persigan, que los castiguen injustamente, que los exilien, que los quemen en la hoguera, que los expulsen o que desamoradamente corten toda relación con ellos, es toda una invitación a un profundo estudio psicológico del carácter humano. ¿Tan arbitrarios somos por naturaleza? El hecho es que muchos de esos rasgos pueden verse en el mundo de la empresa privada, la administración pública, la política y hasta en las comunidades de vecinos. Pero quizá lo que resulta más chocante es que puedan encontrarse todos esos rasgos también en el mundo de la religión, sobre todo cuando la mayoría de ellas preconiza el amor a Dios y al prójimo.

Lo que sigue está escrito por Raymond Franz (1922-2010), anterior miembro del cuerpo gobernante de los testigos de Jehová, quien pasó casi toda su vida dentro de esa religión llegando a formar parte de su gobierno central mundial durante nueve años, hasta su expulsión arbitraria sólo porque en conciencia no podía seguir apoyando algunas de sus enseñanzas doctrinales. Franz cita a tres personas diferentes de tres comunidades religiosas diferentes que de un modo u otro tuvieron que sufrir las consecuencias de ser leales a sus propias conciencias:

"Personalmente creo que ésta es una de las características extrañas



de nuestro tiempo: el que las más severas medidas encaminadas a restringir cualquier manifestación de conciencia personal, provengan de grupos religiosos que anteriormente se habían distinguido precisamente por defender la libertad de conciencia.

Los ejemplos siguientes de tres hombres diferentes, puede ilustrar lo que se dice. Todos eran profesores de prestigio en sus respectivas religiones, y lo que les ocurrió sucedió en el mismo año:

Durante más de una década, uno de ellos escribió libros y regularmente pronunciaba discursos en los que atacaba al centro mismo de la estructura de autoridad de su religión.

Otro de ellos dio un discurso ante un auditorio de más de mil personas, en el que abordó asuntos relacionados con las enseñanzas de su organización religiosa tocante a cierta fecha clave y su significado en el cumplimiento de la profecía bíblica.

El tercer hombre no efectuó ningún pronunciamiento público semejante. Solo había manifestado diferencias de opinión en conversaciones privadas con amigos íntimos.

Sin embargo, la severidad de la acción oficial que se llevó a cabo contra cada uno de ellos por parte de sus respectivas organizaciones religiosas, fue la inversa a la seriedad de sus acciones. De hecho, el mayor castigo vino de la organización que menos se hubiera esperado.

La primera persona descrita es el sacerdote católico romano ***Hans Küng****, profesor en la Universidad de Tübinga, Alemania. Después de diez años de abierta crítica en la que negaba incluso la doctrina de la infalibilidad del Papa y de los concilios de obispos, el Vaticano mismo tomó cartas en el asunto, y en 1980 éste decidió remover su estatus de teólogo católico. Sin embargo, Küng todavía sigue siendo sacerdote y una figura prominente en el instituto universitario de investigación ecuménica. Incluso los estudiantes para el sacerdocio que asisten a sus discursos no están sujetos a disciplina eclesiástica, aunque no reciben ningún crédito académico por asistir.*

"La segunda persona es el profesor australiano ***Desmond Ford****, adventista del séptimo día. Su discurso ante un auditorio de unas mil personas en una universidad de California en el que habló sobre la enseñanza adventista relacionada con la fecha de 1844, le condujo finalmente a una vista judicial en su iglesia. Se le concedió ausentarse por seis meses para preparar su defensa y en 1980, se reunió con cien representantes prominentes que durante unas cincuenta horas escucharon su testimonio. Entonces, los oficiales de su iglesia decidieron removerle de su puesto como profesor despojándole también de sus estatus como ministro de religión. Pero no fue expulsado aunque ha publicado sus opiniones y las sigue tratando en círculos adventistas. En conversación con Desmond Ford en Chattanooga, Tennesee, en 1982, él mencionó que por aquel entonces más de 120 ministros de la iglesia adventista del séptimo día, o habían renunciado o habían sido 'despojados de sus levitas' por*

Y por supuesto, los cristianos no se expulsaban unos a otros ni se dejaban de hablar de por vida como ocurre en algunas comunidades, incluso entre miembros de una misma familia.

En ningún lugar de las Escrituras encontramos la palabra "organización", ni "cuerpo doctrinal", ni "Jerarquía", ni "Congregación para la Doctrina de la Fe", ni "Santa Inquisición", ni "comité judicial", ni cargos oficiales de autoridad de unos hombres sobre otros.

su iglesia debido a que no podían dar apoyo a ciertas enseñanzas o a recientes acciones de la organización.

"El tercer hombre es ***Edward Dunlap****, que fue por muchos años el registrador de la única escuela misional de los testigos de Jehová, la Escuela Bíblica de Galaad de la Watchtower, y uno de los principales colaboradores en el diccionario bíblico de la organización (Ayuda para Entender la Biblia –ahora se llama Perspicacia para Comprender las Escrituras). Fue también el escritor de su único comentario bíblico (Comentario sobre la Carta de Santiago). Él había expresado de un modo privado con amigos de mucho tiempo, su opinión diferente con respecto a ciertas enseñanzas. En la primavera de 1980, un comité de cinco hombres que no formaba parte del cuerpo gobernante de la organización, se reunió con él en sesión secreta durante unas cuantas horas para interrogarle sobre sus puntos de vista.*

Después de cuarenta años de asociación, Dunlap fue despedido de su trabajo y de su hogar en la sede internacional y expulsado de la organización".

– Raymond Franz, "***Crisis de Conciencia***", Atlanta, Georgia, Estados Unidos, págs. 4, 5.

Estos son sólo tres ejemplos de los muchos que ha habido a lo largo de la historia del cristianismo que ilustran hasta qué grado, en nombre de cierta "autoridad", se ha llegado mancillar la vida y reputación de personas sin que hayan renunciado ***en absoluto*** a Dios ni al cristianismo.

Pero alguien podría decir que las religiones organizadas son al fin y al cabo humanas, que necesitan mantenerse a toda costa con una estructura ideológica, punitiva o procesal como lo hace también cualquier otra organización política o empresarial, y que sin eso no podrían sobrevivir. Sin embargo y bien pensado, ¿era ese el espíritu del fundador del cristianismo, Jesús de Nazaret?

En ningún lugar de las Escrituras encontramos la palabra "organización", ni "cuerpo doctrinal", ni "Jerarquía", ni "Congregación para la Doctrina de la Fe", ni "Santa Inquisición", ni "comité judicial", ni cargos oficiales de autoridad de unos hombres sobre otros. Más bien la comunidad cristiana primitiva era como una sencilla familia espiritual donde si existía alguna asignación de trabajo era para el beneficio de todos, y no un puesto de mando autoritario. Como su Maestro les había enseñado:

"*Los gobernantes de las naciones oprimen a los súbditos, y los altos oficiales abusan de su autoridad. Pero entre ustedes no debe ser así. Al contrario, el que quiera hacerse grande entre ustedes deberá ser su servidor, y el que quiera ser el primero deberá ser esclavo de los demás; así como el Hijo del hombre no vino para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos*".- Mateo 20:25-28, *Nueva Versión Internacional, NVI.*

En la vida de Israel y en la congregación cristiana primitiva, si se respetaba a algún hombre o mujer era por sus cualidades humanas y espirituales, no por el cargo de mando o de autoridad que ostentaran. El respeto se ganaba de manera natural, no se imponía. Como escribe el erudito bíblico Herbert Haag (1915-2001)

"*Jesús no quiso que hubiera entre sus discípulos distintas clases o estados. «Todos sois hermanos», declara (Mt 23:8). Por ello los primeros cristianos se daban unos a otros el nombre de «hermanos» y «hermanas», teniéndose por tales*". –Herbert Haag (1915-2001), "*¿Qué iglesia quería Jesús?*", Herder, 1998.

Y por supuesto, los cristianos no se expulsaban unos a otros ni se dejaban de hablar de por vida como ocurre en algunas comunidades, incluso entre miembros de una misma familia. Si todos mantenían fe en Cristo Jesús, todos estaban obligados a mostrarse amor y a tratarse con paciencia y consideración dejando que fuera el Espíritu Santo de Dios quien los guiara en todas las cosas. Creer a pie juntillas todo y cada uno de los dogmas creados a menudo artificialmente por una religión no era un requisito. Como indica cierto pasaje del Evangelio:

"*Maestro —intervino Juan—, vimos a un hombre que expulsaba demonios en tu nombre; pero, como no*

anda con nosotros, tratamos de impedírselo. —No se lo impidan —les replicó Jesús—, porque el que no está contra ustedes está a favor de ustedes".- Lucas 9:49, 50, *NVI*.

La obligación moral de las personas que habían puesto fe en Cristo Jesús era la de ayudarse unos a otros a madurar emocional y espiritualmente procurando todos imitar a su Maestro y cultivar los frutos del Espíritu de Dios:

"*En cambio, el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, humildad y dominio propio. No hay ley que condene estas cosas. Los que son de Cristo Jesús han crucificado la naturaleza pecaminosa, con sus pasiones y deseos. Si el Espíritu nos da vida, andemos guiados por el Espíritu. No dejemos que la vanidad nos lleve a irritarnos y a envidiarnos unos a otros*".– Gálatas 5:22, 23, NVI.

Y sabían muy bien cómo era la verdadera sabiduría:

"*¿Quién es sabio y entendido entre ustedes? Que lo demuestre con su buena conducta, mediante obras hechas con la humildad que le da su sabiduría. Pero, si ustedes tienen envidias amargas y rivalidades en el corazón, dejen de presumir y de faltar a la verdad. Esa no es la sabiduría que desciende del cielo, sino que es terrenal, puramente humana y diabólica. Porque donde hay envidias y rivalidades, también hay confusión y toda clase de acciones malvadas. En cambio, la sabiduría que desciende del cielo es ante todo pura, y además pacífica, bondadosa, dócil, llena de compasión y de buenos frutos, imparcial y sincera. En fin,* ***el fruto de la justicia se siembra en paz para los que hacen la paz****". – Santiago 3:13-18, NVI.*

La verdadera autoridad no es la que se otorga a sí misma una organización religiosa determinada, incluso por muy antigua que sea. En el cristianismo la única autoridad real existente es ***Cristo Jesús*** y es él la única referencia. Como muy bien lo expresó Henri de Lubac (1896–1991), "*Si Jesucristo no constituye su riqueza, la Iglesia es miserable*". De modo que ya no son necesarios más profetas, ni "vicarios" que dicten o que castiguen a otros si rompen su ortodoxia. Por si hubiera alguna duda:

"*Dios, que muchas veces y de varias maneras habló a nuestros antepasados en otras épocas por medio de los profetas, en estos días finales nos ha hablado por medio de su Hijo. A este lo designó heredero de todo, y por medio de él hizo el universo. El Hijo es el resplandor de la gloria de Dios, la fiel imagen de lo que él es, y el que sostiene todas las cosas con su palabra poderosa. Después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas*".- Hebreos 1:1-3, *NVI*.

Muchas personas de fe han sufrido lo indecible por seguir a Cristo Jesús y también a sus propias conciencias. No han renunciado ni mucho menos a Dios ni al cristianismo y sin embargo, otros los desprecian. Pero saben que el Buen Pastor no trata rudamente a ninguna de sus ovejas. Tienen la tranquilidad de saber que su relación con Dios a través de Cristo Jesús es lo que más vale y eso es lo que realmente los sustenta. Saben que otros siervos de Dios en el pasado pasaron por lo mismo, pero siguen mirando al Agente principal que perfecciona su fe y causa de su esperanza y salvación plenas. Recuerdan sus preciosas palabras:

"*Así como Dios mi Padre me conoce, yo lo conozco a él… de igual manera yo conozco a mis seguidores y ellos me conocen a mí. Yo soy su buen pastor, y ellos son mis ovejas. Así como el buen pastor está dispuesto a morir para salvar a sus ovejas, también yo estoy dispuesto a morir para salvar a mis seguidores*".- Juan 10:14-16, *TLA*. **R**



Muchas personas de fe han sufrido lo indecible por seguir a Cristo Jesús y también a sus propias conciencias. No han renunciado ni mucho menos a Dios ni al cristianismo y sin embargo, otros los desprecian. Pero saben que el Buen Pastor no trata rudamente a ninguna de sus ovejas. Tienen la tranquilidad de saber que su relación con Dios a través de Cristo Jesús es lo que más vale y eso es lo que realmente los sustenta.

De la cruz a la cama





Carlos Osma es protestante, licenciado en Ciencias Matemáticas, diplomado en Ciencias Religiosas y Posgrado en Diálogo Interreligioso Ecuménico y Cultural. Colabora con la Associació de Families LGTBI. Está casado y tiene dos hijas.

CUENTAN LOS EVANGELIOS que mientras Jesús agonizaba en la cruz las personas que pasaban por delante de tan terrible escenario le decían: *"¡Si eres Hijo de Dios, baja de la cruz!"*. Y es que claro, tenían razón, los Hijos de Dios tienen otros sitios más honrosos donde morir: en su cama por ejemplo. Desde entonces hasta ahora, aquellos mensajes inhumanos han cambiado mucho, y ahora los guardianes del orden nos dicen a nosotras que para ser "Hijas de Dios" hemos de descender de nuestras deshonrosas camas, y subirnos a sus maravillosas cruces de neón para que todo el mundo pueda ver lo divinas que somos. No sé, pero tengo la sensación de que para mucha gente el cristianismo es un viaje de la cruz a la cama, o de la cama a la cruz.

Es verdad que podríamos decir que, tal y como se narra en los evangelios, la vida de Jesús fue un camino de la cama a la cruz, o mejor dicho del cajón donde se daba de comer a las bestias en el que su madre lo acostó al nacer, a la cruz del Gólgota donde el poder Romano lo hizo crucificar junto a otros dos malhechores. La cama y la cruz fueron para Jesús dos lugares no escogidos en donde se hizo patente que existía un poder político, pero también religioso, que controlaba su vida de principio a fin. Fue el edicto de Julio Cesar el que motivó que sus padres tuvieran que viajar hasta Belén, y fue la condena del Gobernador Poncio Pilato la que le llevó hasta el Gólgota.

Las camas y las cruces de las personas LGTBIQ son lugares donde los poderes patriarcales y LGTBIQfóbicos nos sacan y nos meten a conveniencia. Si nos mantenemos en silencio nos crucifican, si lanzamos gritos de dolor al infinito, nos vuelven a crucificar. En ese lugar, en el



Gólgota, donde nos llevan a la fuerza tras golpearnos toda la vida con sus látigos de cuero negro, nos levantan para mostrar nuestra caricatura al resto del mundo y para exponer de una forma deformada quienes somos. Allí, en cada una de las cruces que decoran sus iglesias, nos cuelgan todos los días junto a otras malhechoras. Y lo hacen mientras nos invitan a bajarnos de ellas y comportarnos como "Hijos de Dios" en alguna de sus terapias reparativas. Pero si por el contrario hemos decidido ser felices y alejarnos de sus cruces sangrientas y sus terapias diabólicas, entonces nos sitúan en la cama, y allí nos representan como depravadas sexuales que se dejan llevar por sus instintos. Ya no somos cuerpos deformes, sino puro sexo, animales salvajes y nada más. De la cama a la cruz, o de la cruz a la cama. Un círculo enfermizo nacido de mentes que no pueden estar muy sanas.

Lo interesante de Jesús es que fue consciente de la existencia de poderes que le querían condicionar, a él y al resto de seres humanos que tenía a su alrededor. Poderes que en su época se podían denominar demoníacos, pero también otros que tenían nombres propios. Y ante ellos, no optó por bajar la cabeza, no escogió ni la cruz ni la cama como lugares donde vivir ante el resto del mundo, sino los espacios en los que era necesario hacer oposición activa a cualquier poder que limitaba la libertad y la vida de las personas. Por eso me resulta tan difícil entender el cristianismo de tanta gente que no choca nunca con los poderes que pretenden condicionarlas, que les van chupando la sangre hasta dejarlas sin vida. Personas que no han escuchado a nadie merodeando en sus camas y diciendo que se puede hacer en ellas, o que jamás han visto la vida desde lo alto de una cruz hecha a su medida.

No hay otra forma para salir de la falacia que va de la cama a la cruz y de la cruz a la cama que seguir el ejemplo de Jesús, de todos aquellos momentos de su vida que él si escogió y que no le fueron impuestos de una manera absoluta. La cama y la cruz no son lugares que debamos evitar, por razones bien diversas nuestras vidas se componen también de ellos. Pero no únicamente de ellos. Lo que determina quienes somos, no está ahí, sino lo que nos lleva hasta ellos, y cómo hemos sido capaces de luchar contra esos poderes para ser más libres. Yo diría que verse a uno mismo en el prójimo, y al prójimo en uno mismo, fue el motor que sí podría definir la vida de Jesús. Ese fue el poder al que él sirvió, más allá del resto de poderes que como a cualquier mortal lo influyeron y condicionaron. Y ese, el prójimo, es el lugar que da sentido al cristianismo y que nos puede alejar de esos círculos absurdos que se construyen entre nuestras camas y nuestras cruces.

A Jesús se le expulsa de la cama, y no tanto por motivos históricos, sino porque lo que podría ocurrir en ella a la mayoría de la gente le parece poco divino, y se le sube a una cruz donde demostrar con su sufrimiento que fue fiel al mandato de su Padre. No sé lo que ocurre, o no ocurre, en la cama de estas personas para pensar de esta manera. Pero también hay veces que se le baja de la cruz a marchas forzadas porque el fracaso es demasiado desestabilizador para teologías infantiles, y se le lleva solo y envuelto en una sábana hasta la cama que será el sepulcro donde resucitará milagrosamente. Me pregunto qué vidas tan naifs tienen estas personas que son incapaces de integrar el fracaso en sus teologías.

La cama y la cruz de Jesús, y también las nuestras, son lugares vigilados por poderes que nos controlan y pretenden condicionarnos de manera absoluta. Y el mensaje de vida de Jesús es que podemos resistirnos a ellos, aunque a veces nos venzan y dejemos entrar en nuestra cama ideologías de muerte, o en nuestras cruces teologías sin experiencia. El sentido que tienen nuestras cruces y nuestras camas no se encuentran en ellas mismas, sino en lo que ocurre entre ambas. La cuna de Belén y la cruz del Gólgota solo pueden entenderse a través de la vida de Jesús, de su implicación en la vida de muchas personas que eran los daños colaterales de normas y leyes divinizadas por poderes con intereses demasiado humanos. Es en la vida compartida con el prójimo donde se puede percibir que la liberación, la salvación, es el origen y la meta de la fe cristiana. Es desde allí desde donde acabaremos con los poderes que quieren someternos. Sin prójimo, ni cama ni cruz tienen sentido. ***R***

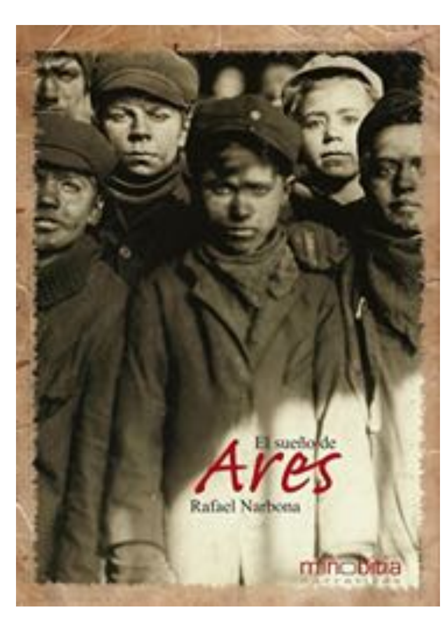
César Antonio Molina: noche del delta

elcultural.com
BLOGS Entreclásicos



Rafael Narbona

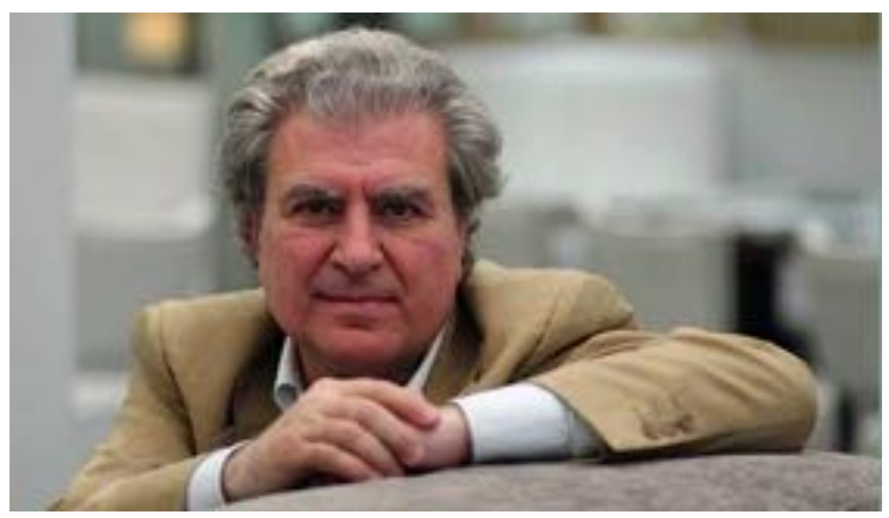
Escritor y crítico literario



https://www.amazon.es/El-sueño-Ares-Rafael-Narbona-ebook/dp/B00Y0PIY0O

¿POR QUÉ LA POESÍA ES OSCURA? Quizás porque desea destacar la trascendencia del mundo. Los poemas –escribe César Antonio Molina– "intentan hacer visible la realidad". El poema no es un lujo de la imaginación, ni simple pirotecnia lingüística. "En el poema tiene lugar algo real". Las cosas manifiestan su ser, se hacen visibles en su intimidad más recóndita. Por eso, "la patria del poeta es el poema". No es una patria encajada en el espacio, sino una "patria portátil", como escribió Reich-Ranicki. **El poeta cambia de patria constantemente, saltando de un poema a otro. Es un nómada, un vagabundo que se cobija bajo las palabras**. El poema siempre presupone un tú, una alteridad. "Entre el tú y el yo", escribe César Antonio Molina, "está el poema", actuando como bisagra de dos mundos que se complementan. La comunión entre dos sujetos no debe interpretarse como una fantasía romántica. La subjetividad del poeta está al servicio del poema, que crece con cada lectura hasta desgajarse de su origen. La palabra poética siempre es obra de un autor, pero su grandeza reside en su creciente autonomía. "El poema es una afirmación y negación de sí mismo". Es un orbe que no cesa de expandirse, convocando a la totalidad del lenguaje.

La poesía de César Antonio Molina siempre ha girado alrededor de este eje, transitando del yo al tú, de la subjetividad a la alteridad, de lo personal a lo impersonal, de lo particular a lo universal. El decir poético no es una expresión emocional, sino "la casa de la verdad del ser", por utilizar la feliz expresión de Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo* (1947). En el poema, las cosas se presentan tal como son, desprendiéndose de los sedimentos que habían oscurecido su faz. Heidegger afirma que el hombre no es el señor de lo ente, sino el pastor del ser. Esa peculiaridad se acentúa en el poema, donde la verdad halla su morada. No se trata de una verdad moral, sino ontológica. El poema es la máxima apertura del ser. Heidegger descarta cualquier revelación de origen sobrenatural. En la palabra poética no se manifiesta lo sagrado, sino el ser y "nada más". La poesía



es un saber más esencial que la ciencia "porque es más libre. Porque le deja ser al ser". La poesía de César Antonio Molina se mueve en esa dirección. Quiere que las cosas sean, que se muestren en todo su esplendor, sin necesidad de someterse a la exigencia de un significado. Una piedra es una piedra, no una alegoría de la permanencia. Está ahí. El lenguaje señala su existir, pero sin apropiarse de él, ni distorsionar su singularidad. **Antonio Gamoneda afirma que la obra poética de César Antonio Molina es "la celebración de una realidad natural"**. Viaja por distintos lugares sin otro objeto que "excitar su revelación, la sustancia oculta que sólo puede entregarse en el pensamiento y el lenguaje poéticos". Sus imágenes no componen un relato épico, sino "un instante alucinado" donde "se enciende la significación de lo desconocido". La materia sale de su opacidad con la libre asociación lingüística, que privilegia la comprensión sobre la mera denotación.

Hay un pálpito sagrado en la poesía de César Antonio Molina, pero no una teología y, menos aún, una teleología. Lo trascendente es el mundo en su simple aparecer. "Escribir es una tarea alquímica –señala Gamoneda en *El cuerpo de los símbolos*–, es decir hermética. Pero es hermética, sobre todo, porque el poeta no conoce en modo metódico la ciencia de su trabajo. Se activan las palabras y son *ellas* (con *tu* fuerza musical y *tu* vértigo intelectual, pero *ellas*) las que extraen tu lucidez, tu mucha o poca lucidez". En *¿Dónde termina el viaje?* (1978), César Antonio Molina enuncia lo que yo percibo como su poética elemental: "Soy un hombre. Un hombre herido. / La cura está en todos los lugares, / y sin embargo –mi cura- es la herida". Un hombre herido que no desea olvidar lo que significa vivir en la finitud, pues entiende que la anticipación de la muerte es la fuente de la creatividad. Un hombre que ha devenido poeta en la angustia, en el dolor, en la fecunda insatisfacción de la conciencia racional. La paz de los inmortales es una quimera. Sólo el que se sabe efímero conoce la plenitud. Sólo el que acude con los ojos abiertos a su cita con la muerte, logra cantar la vida con las palabras exactas. **No hay un lugar natural para el poeta, pero cada poeta es inseparable de un lugar. El lugar de César Antonio Molina es el mar, o, más exactamente, la costa**, donde el agua lame la tierra con furor o desgana. Caminando por playas, muelles, espigones o acantilados, no añora la tierra firme que oculta la incertidumbre del viaje. Prefiere estar en el umbral de dos elementos, paseándose por una línea fronteriza, donde se acumulan los fragmentos del devenir. Las palabras se parecen a los residuos. Van y vienen sin rumbo fijo. El poeta se limita a recogerlas y a combinarlas por medio de intuiciones, nunca de acuerdo con un orden geométrico. El desorden no es un caos, sino una secreta forma de equilibrio.

César Antonio Molina nos relata sus vivencias: un eclipse en Hissarlik, la subida al Vesubio, un encuentro entre "higueras salvajes". Cambia incesantemente de paisajes, pero siempre regresa a la costa: "Esas playas de las islas han de ser un día / nuestro único recuerdo". Nada perdura, nada queda. La palabra poética es un fogonazo, un parpadeo deslumbrante, pero acaba sucumbiendo. "El barro vuelve al barro". El olvido triunfa sobre la memoria. Escribimos para no dejar de ser hombres, pero eso gesto no podrá derrotar al tiempo. El poeta pasea por la orilla del tiempo, sin ignorar que sus días están contados: "Nadie ha de salvarse". "La brisa seca las huellas todavía húmedas, / el casco herido por el súbito amanecer / se pierde en el mar". En *Últimas horas en Lisca Blanca* (1979), el poeta muestra claramente que se escribe para resistir, para no caer, y también para ser otro: "Yo era un ancla en tu vientre, / una nasa en tu pecho / una tortuga atrapada / en tu pelo, un búho atento al estruendo / del mar, a la ola del océano, al viento / moviendo el rocío". La herencia de los presocráticos moldea estos versos. Todo fluye, como dijo Heráclito. La vida es diferencia, sucesión de opuestos, una sinfonía con infinidad de formas y movimientos, como apuntó Empédocles. Somos "falsas huellas, contrahuellas". Sombras "luchando / en un bajorrelieve azuzado por tu propio / engaño". El "suspiro de un adiós" nos indica nítidamente que "declinamos como un *pranto* por la ribera de una / escarpada sima…". La conciencia es "un faro / perdido entre las tinieblas". La honestidad nos exige reconocer que "nos desconocemos". En los lutos, en los aniversarios, en las huidas. Quizás la dicha consista en "la memoria de un fértil tedio". O en la paz que nos proporciona "la soledad de una estancia". **Algunos poetas se retiran**

César Antonio Molina conoce los dos espacios, pero se siente más cómodo en la costa, quizás por su desnudez y pureza. No es un turista ocioso, sino un paseante atento al instante, donde se halla la única eternidad asequible. Un arqueólogo a la caza de un hallazgo. No cree en el destino, sino en el azar, que nos regala luminosas y crípticas revelaciones.

del mundo, pero no es el caso de César Antonio Molina, siempre en movimiento.

La vida no está en el poema, pero el poema es el receptáculo de las vivencias. Las palabras recogen los derrelictos de la experiencia, los restos de lo vivido, que flotan en la memoria como los pecios de un naufragio. Como señala Julián Jiménez Heffernan en su espléndido ensayo *Derrelictos. Materiales para un poética* (2006), la poesía de César Antonio Molina siempre se nutre de "una experiencia de contemplación, nunca espiritual, sino empírica. Lo poético sucede siempre es un *espacio vital*. Poesía, por lo tanto, imperiosamente autobiográfica. Y por ello romántica". El Romanticismo siempre ha forjado sus ensoñaciones en el borde del mar o en bosques umbríos. César Antonio Molina conoce los dos espacios, pero se siente más cómodo en la costa, quizás por su desnudez y pureza. **No es un turista ocioso, sino un paseante atento al instante, donde se halla la única eternidad asequible. Un arqueólogo a la caza de un hallazgo**. No cree en el destino, sino en el azar, que nos regala luminosas y crípticas revelaciones. En *La estancia saqueada* (1983), se desborda la melancolía: "el invierno pone edad / a los recuerdos, a la hierba que crece, a las hojas caducas / que arden hasta el fin del otoño". El poeta resbala "por la noche fidelísima de misterios". En *Derivas* (1987), la melancolía persiste, pero elude la desesperación gracias al otro: "nosotros dos formamos el ocaso". El aliento del otro quema, sostiene. En "la noche del delta", en "la ceniza de las ciudades incendiadas". Pero la sensación de soledad y lejanía no se extingue: siempre hay "unas miradas / que sufren por no estar en otras". No hay un lugar seguro, una morada definitiva, una raíz capaz de soportar las tempestades más violentas: "cuando nos creíamos en ella, / la alcoba nos abandonó". Siempre nos hallamos a la intemperie: "Todo se puede perder incluso lo que ya se perdió".

'Pequeña estancia' es un poema particularmente conmovedor. El poeta fantasea con su muerte, preguntándose cómo será el último día: "Una noche, sin saberlo, / cruzaré tu umbral / por última vez". Así como el cuerpo deviene ceniza, las hojas, los lápices, las plumas, los libros abiertos, los poemas tantas veces leídos, los diccionarios, las gramáticas, los mapas y las fotografías se convertirán en "papel al peso". Durante un instante, aún podrá respirarse "la frescura / de ese ramillete de hierba cortado en la Fuente del Berro". Incluso se oirá "el rumor de esos árboles imitando / al de los pinos y eucaliptos lejanos". El tiempo hará su trabajo y, después, vendrá el silencio, casi profetizado por la máquina de escribir, reducida a mero residuo arqueológico por el avance de la tecnología. Tan anacrónica como la fotografía de Sofía Schliemann con las joyas de Helena. El universo seguirá girando, impasible. Los "reflejos de sol y plenilunio" penetrarán en la estancia, como si nada hubiera sucedido. Sin embargo, la mesa y la silla se ofrecerán, como si esperaran a otro. "Sobre las hojas de papel, el ramillete deshojado" seguirán testimoniando la obstinación de la vida. No será un final definitivo, siempre hay otro poeta, aguardando el momento de hacer sonar su voz. **Es imposible leer este poema y no sentir el eco de Juan Ramón Jiménez, anticipando su ausencia.**

La poesía de César Antonio no finaliza con *Derivas*. Su vuelo ha continuado hasta nuestros días, alumbrando extraordinarios frutos, pero nos despedimos aquí de ella. **'Pequeña estancia' podría ser el epílogo de la vida de todos los que escribimos, con mayor o menor fortuna**. Todos hemos temido –creo– que nuestra biblioteca se transforme en "papel al peso". Ahora sabemos que no será así. Ya no hay traperos que acudan a las casas con una balanza para comprar periódicos y libros viejos. En la era digital, los libros naufragan en los abismos de internet. Hace años, yo también paseaba por la Fuente del Berro. Ahora lo hago por los campos de trigo y cebada de las afueras de un pueblo castellano. Escribo en una mesa situada delante de una acacia y una catalpa. Seguirán ahí cuando se apague para mí "el rumor del tiempo". ¿Ocupará otro mi lugar? Pienso que es irrelevante. Quedarán las palabras, hambrientas de eternidad, testimoniando que el hombre paseó por bahías, cabos, deltas y ensenadas, preguntándose si Dios duerme mientras nos hundimos en el silencio helado del no ser. ***R***

HUGONOTES

Mártires por la fe

#20



Félix Benlliure Andrieux

Diplomado en Teología en el Instituto Bíblico Europeo de París. Instalado en España dividió su tiempo entre el pastorado, la enseñanza y la literatura.

Desde el Coloquio de Poissy hasta el Edicto de Nantes
(1561 - 1598) #1

Todas las órdenes dadas en los últimos tiempos en materia religiosa eran provisionales y anunciaban una gran reunión conciliar que debería acabar definitivamente con las controversias, por lo menos era el grito general de los franceses.

La idea no era nueva. Al día siguiente de la Reforma, Alemania había pedido un concilio ecuménico totalmente libre. Los papas lo rechazaron durante mucho tiempo porque se acordaban de otras grandes asambleas y temían encontrarse cara a cara con el colegio cardenalicio y demás fieles de la iglesia. Al final tuvieron que claudicar ante las súplicas de los príncipes y del pueblo y escogieron para celebrar las reuniones, un pueblo de Italia, pero las sesiones las fueron cambiando de lugar y clausurando, según los cálculos de su política. Los protestantes no podían aceptar el simulacro de concilio universal y no quisieron seguir asistiendo a más reuniones. Los católicos franceses más instruidos no estuvieron de acuerdo con lo que sucedía y concibieron el proyecto de convocar un concilio nacional. La mayoría de cardenales y obispos franceses no querían. "¡Para qué discutir con gente que sólo quiere discutir. Si tanto desean exponer sus medios de defensa, que vayan al concilio de Trento y les facilitaremos salvoconductos. Allí se justificaran si pueden, decía el viejo cardenal de Tournon!".

Sin embargo el cardenal de Lorena, mejor conocedor de la corte y de su propia elocuencia para vencer a los hugonotes, no estuvo de acuerdo con un concilio y propuso autorizar una especie de coloquio o simple conferencia teológica, que obtuvo el beneplácito de los jefes del clero.

Todo este asunto estaba lleno de reticencias, ambigüedades, incomprensiones y discusiones, motivos por los cuales se comprende el final que tuvo el coloquio de Poissy.

Los pastores reformados recordaban lo sucedido antes en otros lugares de Suiza y Alemania y querían que el trato con el clero fuese de igualdad, que la Biblia fuera el árbitro supremo de la controversia y que los jefes del Estado tuvieran la última palabra en las discusiones.

Los cardenales y obispos lo entendían de otra forma. No podía haber igualdad, porque eran los únicos y verdaderos representantes de la Iglesia, porque los teólogos que dirigían la Reforma eran personas equivocadas y estaban obligados a escucharles por pura condescendencia. Tampoco aceptaban la Biblia como único árbi-

tro del debate y también se reservaban el derecho de ser los jueces de su propia causa y decidir lo que debía admitirse o condenar.

Los pastores convocados fueron doce y llegaron acompañados de veintidós representantes laicos de las distintas iglesias. Ocupaba el lugar de Calvino, el eminente Teodoro de Beza, nacido en 1519 en una pequeña población de la Borgoña, hijo de una familia noble. De jovencito le confiaron a los cuidados de Melchor Wolmar, uno de los humanistas más célebres de la época, quien le hacía leer las Escrituras y le inculcaba con el ejemplo y las lecciones, la primera semilla de la fe en Cristo.

Las piadosas enseñanzas recibidas quedaron ahogadas en apariencia por las pasiones de la juventud. En París, un joven amable, rico, lleno de juventud, rodeado de todo lo que podía extraviarle y que vivía como hombre de mundo, publicó un volumen de poesías ligeras con el nombre de Juvenalia y de Beza se casó en secreto.

Una grave enfermedad despertó su conciencia y sintió el llamamiento de Dios a la conversión y a la consagración de su vida al ministerio cristiano. Se retiró en Lausana con su esposa; se casó por la iglesia y confesó públicamente sus pecados de juventud. Esto sucedía en noviembre del año 1548 a los veintinueve años de edad. Trabajó con Pedro Viret durante diez años en la enseñanza del griego y otras disciplinas del Nuevo Testamento.

Se hizo pobre porque subordinaba todo a sus convicciones y el hombre elegante de los salones de París, decidió hacerse impresor y se asoció con Juan Crespin autor de Historia de los Mártires, pero aunque era muy humilde y podía aceptar esa posición social, poseía demasiadas cualidades para permanecer en ella. Decidió trasladarse a Ginebra para ayudar en la organización de la universidad y fue su primer rector, alternando sus deberes con la enseñanza de la teología como catedrático junto con otros profesores llegados de Francia que impartían hebreo, griego, dialéctica, lógica y retórica.

Allí estableció unas relaciones íntimas con Calvino. Los dos vivían la misma fe y esperanza; los dos sentían el mismo celo para propagar en Francia las doctrinas de la Reforma. Calvino tenía más genio, una lógica más severa, una ciencia más profunda, una voluntad más fuerte, más agudeza y se hizo el maestro de Teodoro de Beza. Éste tenía más facilidad de palabra, las maneras más amables y más adaptado a las relaciones de la vida social. Uno conocía mejor la forma de dirigir a los hombres y el otro sabía mejor cómo tratarles.

En 1560 Beza fue a predicar a Nerac invitado por el rey de Navarra y a penas de regreso a Ginebra, le llamaron para asistir al coloquio de Poissy como teólogo más capacitado, después de Calvino, para defender la causa de la Reforma en la asamblea. Su biógrafo dice de él: "Dios le había dado un talento fuera de lo común, un razonamiento exquisito, una memoria prodigiosa, una elocuencia singular y una amabilidad tan atractiva que ganaba el corazón de todos los que le veían".
Desde su llegada a Poissy comenzó a predicar públicamente a la corte, delante todos los reunidos, atentos y meditabundos. Era el 24 de agosto de 1561. Justo once años más tarde Carlos IX y Catalina de Médicis mandaba tocar a rebato la noche de San Bartolomé.

La víspera del coloquio, llegaron doce teólogos doctores de la Sorbona con el aspecto triste y suplicaron a Catalina que no dejara hablar a los herejes y si lo hacía que fuera a puerta cerrada.
El coloquio de Poissy se abrió el 9 de septiembre de 1561. Presidió la asamblea el rey Carlos IX con tan



Grabado de Pedro Viret

sólo once años y a su lado los príncipes y princesas de la familia, los caballeros de las órdenes y los oficiales y damas de la corte. En los laterales más cercanos se encontraban los cardenales de Tournon, de Lorena, de Châtillon, de Borbón, de Guisa y de Armagnac y a su alrededor una multitud de obispos y teólogos. Los representantes de las iglesias reformadas no tenían lugar específico destinado.

El joven rey se levantó y leyó un discurso en el que exhortaba a los asistentes a despojarse de pasiones y a discutir solamente por el honor a Dios y por el restablecimiento de la paz en el reino. El canciller L ´Hôpital tomó inmediatamente la palabra y les dijo que estaban allí para proceder a la reforma de la doctrina y las costumbres. Que el mejor medio de entenderse era proceder con humildad dejando de lado las disputas sutiles y curiosas y que sólo era necesario comprender bien la Palabra de Dios. Que los de la nueva religión también eran cristianos bautizados y no se les debía condenar, sino recibirles como un padre a sus hijos.

Los prelados recibieron el discurso con humor. La idea de una reforma doctrinal y el consejo de aceptar como única regla la Palabra de Dios, les pareció favorecer los intereses de los reformados. El cardenal de Tournon pidió una copia del discurso del canciller para deliberar con sus colegas, pues había temas


Carlos IX, rey de Francia (1550-1574)

muy importantes que no habían sido mencionados en las cartas de la convocatoria.

Por fin el duque de Guisa presentó a Teodoro de Beza; a los diez pastores y a los veintidós representantes laicos. Sus vestidos sencillos ofrecían un extraño contraste con las ropas y las insignias de los prelados y las gentes de la corte. Sin embargo se presentaron con serenidad, porque sabían que Dios estaba por encima de ellos y detrás de ellos, una gran mayoría de la nación.

Quisieron franquear la balaustrada para sentarse al lado de los teólogos católicos, pero se lo impidieron. Los curas querían que los discípulos de la Reforma, se quedaran al otro lado, como si fuesen los acusados. Con la cabeza descubierta se inclinaron respetuosamente y Teodoro de Beza dobló la rodilla con los pastores para implorar la bendición del cielo sobre la asamblea. Los reunidos le escucharon con extrañeza.

El discurso del hombre de Dios fue extraordinario y no puedo transcribirlo por el carácter de este trabajo. Con mucha humildad expuso las doctrinas capitales de la Reforma y en cuanto a la disciplina declaró entre otras cosas, que los reformados hacían profesión de obedecer a sus reyes y autoridades, con la única reserva de que la primera obediencia era debida a Dios, el Rey de reyes y Señor de señores. Al acabar su discurso, se inclinaron ante el rey Carlos IX y Beza le presentó la confesión de fe de las iglesias reformadas de Francia.

Durante la disertación había reinado un profundo silencio hasta el momento en que habló de la comunión y dijo que el pan y el vino eran un símbolo del cuerpo y la sangre de Cristo, pero nunca su cuerpo real. Entonces muchos murmuraron y otros gritaron: ¡Blasfemia!. El Cardenal de Tournon había interrumpido al orador y rogado al rey que le impusiera silencio o les concediera permiso para retirarse. Las autoridades no hicieron movimiento alguno y Beza acabo de explicar que el creyente era partícipe del cuerpo y de la sangre de Cristo por la fe y de una manera espiritual.

El cardenal de Tournon, temblando de ira y balbuceando dijo al rey: “Ya sabíamos que esos nuevos evangelistas podían decir cosas indignas delante de un rey muy cristiano, pero no haga caso de lo oído hasta que demos la respuesta.”

Los prelados y teólogos católicos se reunieron después de la sesión para decidir lo que debían hacer. Acordaron que uno de sus mejores teólogos preparara una respuesta razonada que se limitara a hablar de la Iglesia y de la Santa Cena, que el cardenal de Lorena debería leer ante la asamblea.

En el intervalo, también los obispos prepararían una confesión de fe que firmarían todos y la presentarían a los pastores para que hicieran lo mismo. En el caso de no querer, les pronunciarían un fulminante anatema y las discusiones habrían terminado. Los representantes de las iglesias reformadas se quejaron ante el rey diciéndole que esa solución era contraria a todo orden hu-


François de Tournon, cardenal.

mano y divino, porque los obispos serían sus jueces y les condenarían sin haberles oído.

El 16 de septiembre en el mismo salón de Poissy, el cardenal de Lorena pronunció su discurso sobre los dos artículos convenidos y declaró que la Iglesia era infalible y si hubiera algún error, debía recurrirse a la sede romana, reconocida desde tiempos antiguos como la primera de la cristiandad. En cuanto a la Santa Cena, insistió en la presencia real y deploró, que lo instituido por Dios como un medio de unión, llegara a ser un motivo de discordia. Para terminar, hizo un patético llamamiento al rey en el que le suplicó que permaneciera en la religión que sus antepasados le habían transmitido.

Teodoro de Beza pidió permiso para replicar, pero los prelados ya se habían levantado en tumulto y el cardenal de Tournon dijo al rey: “Si los separados quieren suscribir todo lo dicho por el monseñor de Lorena, serán ampliamente escuchados en todos los demás temas y si no lo hacen, que se les niegue el derecho de hablar. La asamblea de prelados le suplica que se les eche fuera y limpie su reino. Se lo pedimos humildemente para que en su reino muy cristiano, haya una sola fe, una ley y un rey”. (Continuará).
R

El sueño de la razón



Una radiografía al alma de escritores famosos

Entrega #11



Juan A. Monroy

Periodista y Pastor evangélico

Juan Ramón Jiménez
A Cristo por la palabra (#2)

La poesía de Juan Ramón Jiménez

En el segundo tomo de su *Diccionario de la literatura,* Federico Carlos Sainz de Robles dice que la obra de Juan Ramón Jiménez abarca más de cuarenta títulos. De sus libros se han hecho multitud de ediciones en numerosos países, especialmente en Hispanoamérica. Su larga vocación literaria fue una constante aspiración hacia la unidad de la inteligencia con el sentimiento.

Gonzalo Torrente Ballester, ensayista, novelista y crítico teatral, vierte un juicio global y negativo en torno a la poesía del autor de *Platero y yo*. En su *Panorama de la literatura española contemporánea* afirma:

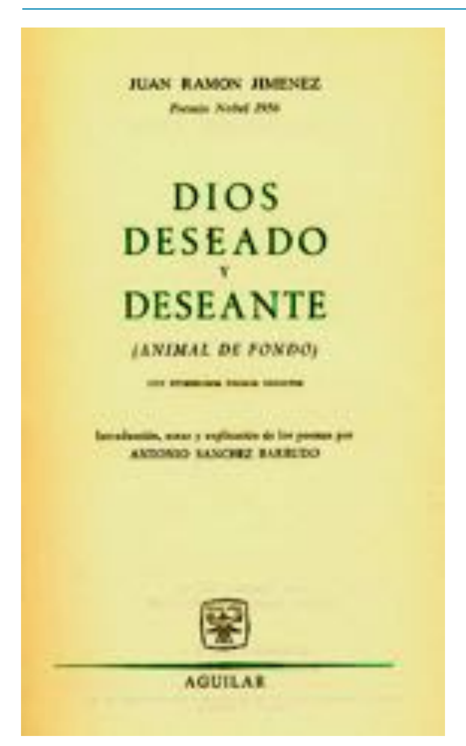
«la poesía de Juan Ramón, la mejor, está hecha para ser gustada como un objeto bello, pero no sirve para que un hombre carente de palabras conmovidas exprese con ellas su amor, su dolor, su entusiasmo o su nostalgia, que es, en definitiva, el destino de la gran poesía y la medida de su grandeza. Todo lo demás es historia literaria».

Se trata, desde luego, de una opinión muy particular y poco compartida. Dámaso Alonso, el gran poeta madrileño nacido 17 años después de Juan Ramón, dice en su ensayo *Poetas españoles contemporáneos:*

«Juan Ramón ha buscado siempre la belleza, pero la ha buscado en la intensidad y en la desnudez; la ha buscado apasionadamente, con el anhelo de su corazón, especialísimo (de poeta) y común (de hombre)».

Tanto él como Machado, sigue Dámaso Alonso, *«reducen y aun eliminan toda suntuosidad decorativa y todas las sonoridades externas, y atienden sólo a una reconcentrada expresión de sus emociones y su pensamiento»*.

Del mismo parecer es el magnífico prosista y crítico literario Federico de



Portada del libro “Dios deseado y deseante”, de Juan Ramón Jiménez

Onís, contemporáneo de Juan Ramón Jiménez y Dámaso Alonso.

En una cita que recoge Federico Carlos Sainz de Robles en su ya citado *Diccionario de la literatura,* Onís afirma:

«No quiero decir que Juan Ramón Jiménez sea el mayor poeta que ha existido; creo que se cuenta entre los más grandes, y dudo que haya quien le supere en pureza y en unidad.

Es dudoso que haya una poesía más libre de elementos no poéticos que la suya, una poesía de la que estén más ausentes las ideas y realidades exteriores, y que sea toda como la de los místicos, expresión en palabras de puras e inefables realidades interiores; y lo es también que haya habido una vocación poética tan tenaz, continua, exclusiva y lograda como la suya, una permanencia de identidad tal a través de tantas variaciones».

En su libro *Dios deseado y deseante,* escrito en la última etapa de su vida, libro clave para profundizar en el sentido y el sentimiento religioso de Juan Ramón, el poeta dice que va al Libro –referencia a la Biblia– *«como a un campo de margaritas en primavera humana o como un espejo de luz en el humano invierno».*

Antonio Sánchez Barbudo, que ha hecho una cuidada versión comentada de este libro, aclara:

«esto parece indicar que en algunas épocas de su vida, y desde luego en esta final, la lectura de la Biblia era para él una especial fuente de poesía. Poesía y, tal vez, algo más».

Sánchez Barbudo no es el único en advertir la huella permanente de Dios en la poesía de Juan Ramón Jiménez. Otros autores españoles y extranjeros han dedicado muchas páginas al tema. En el libro de casi mil páginas titulado *Los Premios Nobel y su fundador,* Anders Osterling afirma que Juan Ramón Jiménez buscaba siempre una belleza cristalina, desnuda y pura como la rosa.

Escribe el citado autor:

«Para él esta búsqueda es a la vez una forma de llegar a Dios y de convertir el concepto de Dios en símbolo religioso final de la verdadera esencia de la poesía».

El propio Juan Ramón Jiménez reconoce y afirma la presencia de Dios en toda su creación poética. Cosa que nada tiene de excepcional. El sentimiento religioso nace con el hombre y aun los ateos declarados palpan su realidad. Ya se tome a Dios como Absoluto o como Persona, es difícil que un poeta pueda escapar a su influencia.

Juan Ramón nos ha dejado un documento autobiográfico de gran importancia para comprender lo que él entendía por poesía religiosa y sus conflictos internos en la búsqueda permanente de Dios. Se trata de unas Notas que aparecieron en la primera edición de *Animal de Fondo* y repetidas en *Dios deseado y deseante*. El párrafo es largo, pero lo transcribimos íntegramente. Dice el poeta de Moguer:

«Para mí la poesía ha estado siempre íntimamente fundida con toda mi existencia y no ha sido poesía objetiva casi nunca. ¿Y cómo no había de estarlo en lo místico panteísta la forma suprema de lo bello para mí? No que yo haga poesía religiosa usual; al revés, lo poético, lo considerado como profundamente religioso, esa religión inmanente sin credo absoluto que yo siempre he profesado. Es curioso que, al dividir yo ahora toda mi escritura de verso y prosa en seis volúmenes cronológicos, por tiempos o épocas mías, y que publicaré con el título general de Destino, el final de cada época o tiempo, el final de cada volumen sea de poemas con sentido religioso.

Es decir, que la evolución, la sucesión, el devenir de lo poético mío ha sido y es una sucesión de encuentro con una idea de Dios. Al final de mi primera época, hacia mis veintiocho años, Dios se me apareció como en mutua entrega sensitiva; al final de la segunda, cuando yo tenía unos cuarenta años, pasó Dios por mí como un fenómeno intelectual, con acento de conquista mutua; ahora, que entro en lo penúltimo de mi destinada época tercera, que supone las otras dos, se me ha atesorado Dios como en hallazgo, como una realidad de lo verdadero suficiente y justo. Si en la primera época fue éxtasis de amor, y en la segunda avidez de eternidad, en esta tercera es necesidad de conciencia interior y ambiente en lo limitado de nuestro moderado nombre. Hoy concreto yo lo divino como una conciencia única, justa, universal de la belleza que está dentro de nosotros y fuera también y al mismo tiempo».

¿Quién no advierte en estas últimas líneas como un eco del discurso pronunciado por el apóstol Pablo en Atenas, en Dios *«vivimos, y nos movemos, y somos»?* ***R***

La Ley 44/1967 de Libertad Religiosa

actualidadevangelica.es



Máximo García Ruiz

Licenciado en sociología y doctor en teología. Profesor emérito de la Facultad de Teología de la UEBE y profesor invitado en otras instituciones académicas. Por muchos años fue Secretario ejecutivo y presidente del Consejo Evangélico de Madrid y es miembro de la Asociación de teólogos Juan XXIII. Actualmente se dedica a la investigación teológica y a la escritura.

EN EL TRÁNSITO hacia la libertad religiosa que se pone en marcha a raíz de la proclamación de la Ley 44/1967, los acontecimientos van sucediéndose vertiginosamente, a la par que las iglesias bregan en el doble frente de supervivir en el ámbito legal, por una parte, y llevar a cabo la gran pasión que las caracteriza, es decir, evangelizar España.

Para gestionar la Ley y mantener los contactos precisos con la Comisión de Defensa Evangélica y las iglesias, la Administración del Estado, se creó la **Comisión Interministerial de Libertad Religiosa**, un órgano colegiado bajo la presidencia del subsecretario de Justicia, del que habremos de ocuparnos. Esa Comisión jugaría un papel relevante en el largo proceso; y sin que en esas fechas pudiera preverse, terminaría gestando la futura Ley de 1980.

En lo inmediato, es decir, en el día a día, para resolver los múltiples conflictos que seguían presentándose en muy diversas partes del territorio español, la figura clave de la Comisión Interministerial fue su secretario, con categoría de subdirector, **Manuel Tallada Cuéllar,** un personaje que no podía disimular su fiel conexión con el nacionalcatolicismo, obligado a mantener una postura dialogante, en alguna medida tolerante, pero siempre ojo avizor ante las posibles irregularidades que pudieran observarse en la trayectoria de las iglesias.

Por el despacho de Manuel Tallado y por sus manos pasaba todo lo que tenía que ver con el desarrollo de las iglesias evangélicas. Los pastores y líderes del momento tuvimos que aprender muy bien el camino hacia su despacho. Día a día y caso a caso, había que ir resolviendo los conflictos que iban presentándose en cualquier parte de España con Manuel Tallada. Los incumplimientos de la Ley por parte de las diferentes administraciones locales re-

Foto: www.protestantedigital.com

sultaban interminables: expedientes matrimoniales que se eternizaban a causa de las trabas impuestas en los juzgados; conflictos laborales por el solo hecho de ser protestantes; niños discriminados absurdamente en colegios; problemas en el servicio militar con ocasión de la jura de bandera; intolerancias vecinales hacia las capillas locales, etc., etc. Todo pasaba por las manos de Manuel Tallada y a él había que acudir en busca de solución a los problemas planteados.

Tal y como apuntamos en nuestro libro *Libertad religiosa en España. Un largo proceso* (Consejo Evangélico de Madrid del año 2006), Tallada llegó a tener un control de la situación de las iglesias protestantes, mucho más allá de lo que los propios líderes pudieran imaginar. Rememoro una de las visitas que tuve la ocasión de hacerle en su despacho del Ministerio de Justicia, en este caso, acompañado del pastor Juan Luis Rodrigo. En la conversación que mantuvimos en torno a aspectos prácticos derivados de la aplicación de la Ley, mencioné mi condición de pastor de la Iglesia Bautista de Villaverde-Madrid. Sin mediar ningún comentario previo, Tallada se acercó a un archivo, sacó una carpeta con el rótulo de "Iglesia Bautista de Villaverde" y me fue enseñando folletos, invitaciones, programas y boletines difundidos por la iglesia que pastoreaba, muchos de ellos fronterizos entre la legalidad vigente en esos momentos y la ilegalidad. Nada que ocurriera en las iglesias evangélicas le era ajeno.

De esa época es también la anécdota que cuento a continuación, vivida por el pastor Juan Luis Rodrigo en el ejercicio de su condición de pastor de la Primera Iglesia Bautista de Madrid. En la preparación de un expediente de matrimonio el juez de turno estaba exigiendo un certificado negativo de catolicidad a uno de los contrayentes que vivía por la zona de la iglesia; un certificado que tenía que ser expedido por el párroco católico. Ante las dificultades planteadas, el pastor Rodrigo fue a visitar al párroco en demanda de dicho certificado ya que se trataba de una persona que no había tenido ninguna vinculación con la parroquia católica. El párroco, reticente, le pregunta a Rodrigo dónde vivía él. Al informarle de la calle donde residía, el párroco fue a un mapa que tenía en la pared, le señaló un círculo amplio que abarcaba los límites de su parroquia y le dijo: "Ud. también pertenece a esta parroquia". Y ahí terminó el diálogo. Conflictos semejantes eran el pan nuestro de cada día en esa época.

Visto desde la distancia, soy consciente de que tanto los representantes de la Administración como los propios líderes evangélicos, vivíamos una época totalmente insólita de la que teníamos que ir descubriendo las claves para poder movernos con cierta soltura. Por parte de los evangélicos, saliendo como estábamos saliendo entonces de una etapa de represión absoluta, nos desenvolvíamos en los medios oficiales con elevadas dosis de suspicacia y, por qué no reconocerlo, de resentimiento.

No terminábamos de fiarnos de la buena voluntad de los servidores públicos ni de los representantes de la iglesia oficial. Por otra parte, los

Los derechos, efectivamente, tuvimos que ir conquistándolos palmo a palmo porque, a fin de cuentas, no se trataba únicamente de ir modificando y aplicando las leyes, sino de ir influyendo en la sociedad para producir un cambio de mentalidad

cargos públicos, como era el caso de Manuel Tallada, estaban totalmente imbuidos por el nacionalcatolicismo que había grabado en la mente de los españoles la idea de que no era posible ser español y no ser católico, ergo si protestante, alguien del que era preciso desconfiar, un ciudadano de segunda clase a quien los derechos se le concedían por gracia, no por prescripción legal.

Los derechos, efectivamente, tuvimos que ir conquistándolos palmo a palmo porque, a fin de cuentas, no se trataba únicamente de ir modificando y aplicando las leyes, sino de ir influyendo en la sociedad para producir un cambio de mentalidad, algo que se han encontrado hecho las nuevas generaciones de evangélicos (autóctonos y extranjeros) y que con frecuencia no saben valorar. ***R***

GÉNESIS 1 EN CONTEXTO



UN HIMNO A LA CREACIÓN

Adaptación parcial y traducción libre de "*Exploring the Historical Setting*". Los textos bíblicos transcritos aquí corresponden a la VRV1960.

Fuente: Facebook

Es sumamente importante ubicar los textos bíblicos en el contexto histórico de donde proceden. De esa manera podemos entender lo que sus autores estaban diciendo a la gente de su tiempo y evitar así traer a nuestra realidad contenidos que no están allí. Génesis 1 es un himno a la creación. Uno de los textos más profundos de la Biblia. Nos habla de la trascendencia de Dios frente a los intentos babilonios de reclamar la supremacía de sus dioses y deificar a su nación. Como himno fue cantado por los israelitas en el amargo exilio en la ciudad de Babilonia. Allí les recordó que Dios era el Señor y Creador de todo.

SI LA ERUDICIÓN BÍBLICA es correcta –y ahora hay un consenso muy amplio– el himno de creación en Génesis 1 es la obra de los sacerdotes de Israel durante el exilio babilónico en el siglo VI aC. Para apreciar la importancia de esto, necesitamos saber un poco sobre la historia israelita.

El exilio de los judíos a Babilonia fue un golpe terrible para todo el pueblo, desde el pastor de ovejas o el agricultor hasta los príncipes y el propio rey. En realidad la deportación ocurrió en tres etapas, la primera en 597 a.C. y la última unos 15 años después. El resultado fue que una parte sustancial de la población judía fue llevada al cautiverio a cientos de kilómetros de su tierra natal. En 2 Reyes 24:14 se nos dice que "llevó en cautiverio a toda Jerusalén, a todos los príncipes, y a todos los hombres valientes, hasta diez mil cautivos, y a todos los artesanos y herreros; no quedó nadie, excepto los pobres del pueblo de la tierra".

La idea era que, despojados de sus ciudadanos más capaces, la nación israelita no volvería a presentar una seria amenaza al rey babilonio, Nabucodonosor. Desterrados de sus hogares y viviendo en una tierra extranjera, estos israelitas exiliados permanecieron en cautiverio hasta que los persas conquistaron a Babilonia y permitieron que ellos comenzaran a volver a casa en el 537 a.C.

El Salmo 137:1-6 nos deja una impronta de la amargura que los israelitas vivieron durante los largos años del exilio:

Junto a los ríos de Babilonia,
Allí nos sentábamos, y aun llorábamos,
Acordándonos de Sion.
Sobre los sauces en medio de ella
Colgamos nuestras arpas.
Y los que nos habían llevado cautivos nos pedían que cantásemos,
Y los que nos habían desolado nos pedían alegría, diciendo:

Cantadnos algunos de los cánticos de Sion.
¿Cómo cantaremos cántico de Jehová
En tierra de extraños?
Si me olvidare de ti, oh Jerusalén,
Pierda mi diestra su destreza.
Mi lengua se pegue a mi paladar,
Si de ti no me acordare;
Si no enalteciere a Jerusalén
Como preferente asunto de mi alegría.

Ese fue exactamente el problema. ¿Cómo podrían cantar la canción del Señor fuera de Jerusalén? ¿Cómo podían cantar sin templo? (Véase la descripción poética, pero gráfica, de la destrucción del templo en el Salmo 74:2-8). Aún más, ¿cómo iban a impedir la pérdida de su herencia y fe judías en medio de los extraños en los alrededores de Babilonia?

Tanto la evidencia bíblica como la arqueológica sugieren que los israelitas que vivían en Babilonia prosperaron. Pero la prosperidad misma era parte del problema. Ante la creciente comodidad y satisfacción que disfrutaban en Babilonia, ¿qué sería de la alianza de Dios con Abraham? ¿Qué de la alianza en el Sinaí, de la tierra prometida, o de sus esperanzas para el cumplimiento de las promesas de Dios en el futuro? Dada la creencia generalizada en aquel tiempo, de que los dioses eran deidades locales que ejercían control solo en sus propios territorios, ¿a qué conclusión pudieron llegar los israelitas del exilio? ¿Era Yavé solo un dios local más? ¿Su territorio estaba limitado a Palestina? ¿Estaban los israelitas bajo la influencia del dios Babilónico *Marduk*?

En comparación con la ciudad de Jerusalén, los espléndidos templos y la rica cultura de la Babilonia del siglo VI a.C. habrían parecido magníficos. La tentación para los israelitas habría sido concluir que el Marduk de Babilonia era el dios a quien había que adorar, y no el Yavé de Israel. El mayor peligro era que con el tiempo la fe religiosa de Israel, separada de sus fundamentos históricos en Jerusa-lén y su templo, se vería abrumada por la asimilación del pueblo a la cultura babilónica.

Por lo tanto, no es por casualidad que los sacerdotes de Israel recogieran, recopilaran, reelaboraran y organizaran sus tradiciones israelitas durante el período del exilio babilónico. Gran parte de lo que ahora llamamos el Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia) fue recogido y editado durante este periodo como una forma de mantener viva la herencia israelita. A los historiadores históricos más antiguos, los sacerdotes añadieron los materiales cúlticos, legales y litúrgicos que ahora están esparcidos por los libros de Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Y una de las muchas partes que agregaron fue el hermoso himno litúrgico dedicado a Dios el Creador. Es cierto que ya había una historia de creación en la colección (Génesis 2:4-3:24); no obstante, se añadió este nuevo relato, y además se colocó a la cabeza de toda la colección. Que esto es así se puede ver desde el contexto histórico que hemos estado describiendo.

IDEAS BABILÓNICAS DE LA CREACIÓN

La historia babilónica de la creación casi seguramente habría sido parte de la peligrosa influencia que amenazaba la fe de los exiliados. Se llamaba el *Enuma Elish*(*) y se leía anualmente en el gran festival de Año Nuevo de la ciudad de Babilonia. Era uno de los mitos más extendidos del mundo antiguo, y estaba en contradicción directa con la comprensión religiosa que Israel tenía sobre el mundo creado.
En el Enuma Elish, el mundo viene a existir como el resultado de una gran batalla entre los dioses y las diosas del panteón babilónico. *Tiamat*, la gran diosa del océano, es asesinada por el dios sol *Marduk*,

La historia babilónica de la creación casi seguramente habría sido parte de la peligrosa influencia que amenazaba la fe de los exiliados

principal dios de la ciudad de Babilonia. Del cuerpo de *Tiamat* se crean los cielos y la tierra, y de la sangre del *kingu*, uno de los secuaces derrotados, la humanidad se crea para suplir el trabajo servil para los dioses.

Todos los dioses babilonios eran divinidades de la naturaleza. Había dioses del sol, de la luna y de las estrellas, del campo y del grano. Un súbdito babilonio podía encontrar casi todo en el mundo natural. La implicación de esto es que como la naturaleza es deificada, ésta se convierte en la realidad última frente a la cual la vida era vista como un proceso puramente natural, se esperaba que evidenciara todas las catástrofes que ocurren en el mundo natural. Si las fuerzas de la naturaleza chocan, es natural que las fuerzas humanas hagan lo mismo. Gran parte del conflicto que el Enuma Elish describe es un conflicto entre dioses y diosas, entre los grandes principios masculinos y femeninos en la visión babilónica de la naturaleza. ¿Qué otra cosa se podría esperar, entonces, sino el mismo tipo de conflicto entre los seres humanos?

(*)https://educacion.elpensante.com/enuma-elish-texto-completo/

A la luz de este contexto se hace más claro que los relatos de la creación de Genesis, virtualmente de la línea inicial del poema, es una fuerte reprensión de la política y la religión babilónica

Es contra este tipo de antecedentes que los sacerdotes de Israel dedicaron su himno de creación al único Creador de todo. Su preocupación no era explicar científicamente cómo se hizo el mundo, sino responder a la amenaza que suponía para la fe de Israel la idolatría politeísta de la cultura babilónica. Una aproximación al contenido del himno revela cuán enérgicamente habló a los lectores de aquel tiempo y lugar históricos.

AL PRINCIPIO

Lo primero que vemos en el relato de Génesis es la distinción radical entre el Creador y la creación. Sólo Dios está "en el principio". Además, Dios no es el mundo y el mundo no es Dios. La naturaleza es destronada y desmitificada. La naturaleza nos afecta, pero no es la última condición de la vida ni es a la que finalmente nos debemos. El Dios del Génesis está solo, trascendente, al principio. Solo a este Dios está subordinada toda la creación.
No sólo la naturaleza es destronada, también lo es *Marduk*, e implícitamente su nación (Marduk era el dios sol babilonio). En Génesis 1 el sol no es divino, sino una mera creación de Yavé. La idolatría babilónica de la naturaleza tuvo su contrapartida en la idolatría del imperio. Babilonia, Egipto, Asiria y los otros grandes imperios que aplastaron a Israel repetidamente en toda su amarga historia, todos operaron sobre la asunción de que lo que era verdadero en los cielos debía ser verdadero en la tierra. Si *Marduk* fue victorioso en la batalla celestial de los dioses, así Babilonia debería y debe ser victoriosa en las luchas en la tierra. La idolatría de la naturaleza se convirtió rápidamente en idolatría de la nación.

A la luz de este contexto se hace más claro que los relatos de la creación de Genesis, virtualmente de la línea inicial del poema, es una fuerte reprensión de la política y la religión babilónica. Nadie es trascendente sino solo Dios. Israel pudo haber sido derrotado, pudo haber sido llevado lejos de las colinas amadas de Sión, pero el Dios de Israel sigue siendo el Señor del mundo entero. Ningún imperio político, ni siquiera uno tan poderoso como el babilónico, estaba fuera del control final del Creador.

Observemos cómo en Génesis 1 las deidades de la religión babilónica se descartan una a una al nivel de la creación ordinaria. En el primer día, los llamados dioses de la luz y la oscuridad son destronados. En el segundo día, son los dioses del cielo y del mar, las principales divinidades beligerantes del *Enuma Elish*. Al tercer día son los "dioses" de la tierra seca y la vegetación los que son depuestos. En el cuarto, el sol, la luna y las estrellas, todos los dioses clave de las ciudades babilónicas, son desbancados. En el quinto y sexto días, todas las criaturas, tan propensas a la auto-deificación, se establecen firmemente en el orden creado. Uno a uno los ídolos de la cultura babilónica son reducidos, y la humanidad es dejada para servir solamente a Dios.

Podemos ver un aspecto más cuando comparamos los relatos de Génesis con el *Enuma Elish*. En la epopeya babilónica, la humanidad es creada porque los dioses derrotados en la guerra celestial están cansados de servir a sus conquistadores. Los hombres son creados para tomar los lugares de estos dioses derrotados como servidumbre de los dioses y diosas victoriosos, un estatus que implica una dignidad inferior para la raza humana. Por el contrario, en Génesis los seres humanos son creados a imagen de Dios. No son dioses, pero tampoco son esclavos de los caprichos de la naturaleza.

En una reputación directa de la cosmovisión babilónica, a los seres humanos se les da dominio sobre el resto de lo que Dios ha creado. Tampoco luchan entre sí. El hombre y la mujer son igualmente creados a imagen de Dios, y en ninguna parte se supone que existe una animosidad natural entre ellos. La discordia puede existir en la esfera humana, pero eso, como explica la segunda historia de la creación del Génesis (Génesis 2:4-3:24), es el resultado del pecado. No fue así como las cosas fueron creadas; por lo tanto no se puede considerar "natural". Así se da a la humanidad una especie de dignidad desconocida para los babilonios (¡excepto, tal vez, el rey!). Una vez más, el *Enuma Elish* ha sido directamente desafiada.

HIMNO DE LA CREACIÓN

Ver este himno en su propio contexto histórico marca una diferencia fundamental en cómo lo interpretamos. Si preguntamos qué canción se cantará en Babilonia, entonces la respuesta de los sacerdotes de Israel es que debemos cantar esta canción. No cualquier otra, sino esta. No es un relato científico de nada, mucho menos de la forma en que el mundo comenzó. Se trata de un relato litúrgico destinado a los exiliados israelitas tentados por la abrumadora presencia de la cultura babilónica. Se entiende como una forma de

confesar la fe definitiva en el Dios que es Señor de Israel, de Babilonia y de todo lo demás.

SU MUNDO - NUESTRO MUNDO

Descubrir el contexto histórico de un texto bíblico es, a la vez, un ejercicio para crear distancia y superarlo. Hoy no vivimos con vecinos que sostienen la visión babilónica; por lo tanto, no podemos usar el himno de creación de Génesis de la misma manera que lo hicieron los israelitas de aquellos tiempos. Vivimos a una distancia sustancial, en el espacio y en el tiempo, de ese mundo politeísta.

Sin embargo, conocer la visión babilónica y la forma en que el himno de creación de Génesis era un desafío directo a ella, es dejar hablar a la Biblia en un mundo, en un tiempo y en un lugar real. Intentamos escuchar el final de la conversación de la Biblia en sus propios términos, hablando a su manera a las necesidades y asuntos de su propio tiempo. Es decir, podemos saber lo que el texto dijo a la gente para quien fue escrito por primera vez. Además, haciendo esto, podemos preguntar si lo que el texto dijo una vez es lo que sigue diciendo en nuestro mundo contemporáneo.

El himno de la creación del Génesis ilustra muy bien este carácter de doble filo respecto al interés por el contexto histórico. Pero habiendo aprendido sobre dicho contexto histórico, estamos en condiciones de permitir que la Biblia vuelva a hablar sobre esos mismos temas. Podemos evitar forzar temas espurios en el texto (¿Cómo llegó el mundo aquí y cuánto tiempo hace?) y dejar que nos hable en sus propios términos.

Entonces podemos descubrir que el texto vuelva a tener sentido para nosotros rápidamente. Empezamos a entender lo que sus autores pretendían decir a sus contemporáneos más bien que lo que nosotros deseamos oír. Muchos de los temas con los que el himno de la creación estaba hablando están muy vivos en nuestros días. Lo que ocurre es que les prestan mucha atención aquellos que están atrapados en el debate sobre la evolución, o de aquellos que leen el texto sin preocuparse por su configuración histórica original.

Pensemos en el asunto de la trascendencia de Dios. Si Dios no es el mundo, y si nada en el mundo es Dios, ¿qué pretensiones nuestras podrían destronar? ¿No tenemos hoy la misma tendencia que tenían los babilonios a deificar nuestra estructuras políticas o asumir que tenemos bendiciones divinas? ¿No estamos inclinados a idolatrar nuestras sociedades humanas?

¿Y qué sobre la dignidad humana? El hombre de hoy puede que no considere a la raza humana una idea tardía creada para relevar a dioses perezosos (como ocurre en el mito de Enuma Elish), pero la amenaza a la dignidad del ser humano abunda en nuestro mundo. Podríamos preguntarnos qué significa ser creados a imagen de Dios y qué implicación tiene para la forma en que los seres humanos se tratan hoy.

Luego está la cuestión de la naturaleza. Podemos estar en menos peligro de sucumbir a sus caprichos (un temor constante en la condición climática de la antigua Babilonia) que dejar que nuestro dominio sobre ella se salga de control. Podemos haber tropezado con los límites de ese dominio de maneras que aclaran una vez más que es Dios, no nosotros, quien ejerce el control final.

Finalmente, metido en la controversia entre Génesis y la cosmovisión de Babilonia, está la cuestión de si lo que es natural es lo que es correcto. ¿Lo es? ¿Medimos nuestras vidas por la forma natural de hacer las cosas? ¿O por la voluntad de Dios? El babilonio asumía que por-

Una ética "natural" suponía que aquellos que nacían más fuertes y con mentes más agudas deberían naturalmente gobernar. En israel, el gobierno pertenecía solamente a Dios.

que la naturaleza era divina los dos eran uno y lo mismo. Pero los sacerdotes de Israel, viendo la distinción radical entre Dios y la creación, entendieron que nuestra responsabilidad es sólo ante Dios. Una ética "natural" suponía que aquellos que nacían más fuertes y con mentes más agudas deberían naturalmente gobernar. En israel, el gobierno pertenecía solamente a Dios.

LA IMPORTANCIA DEL ESCENARIO HISTÓRICO

Establecer este himno de creación de Génesis en el mundo del siglo VI a.C. no ha destruido su relevancia para nuestra era moderna. Ha dejado bastante claro lo que el texto quiere decir realmente. Una vez que se ha dado ese paso, estamos en condiciones de dejar que exprese su propio mensaje en vez de importarlo.

Nuestro estudio ha demostrado que conocer el marco histórico de un texto bíblico es críticamente necesario si queremos ampliar nuestro común entendimiento con los escritores bíblicos. El "escenario histórico" es una de las herramientas más importantes disponibles para la interpretación bíblica. ***R***

La duración del ministerio de Jesús

https://piensalo.com.do



Héctor Benjamín Olea Cordero

Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. Fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada *La Nueva Traducción Viviente*.

EL CONTEXTO de la Cuaresma y la Semana Santa es común que se plantee la cuestión de la duración del ministerio de Jesús de Nazaret. No es extraño, pues, bíblica e históricamente la evidencia apunta a que Jesús murió en el contexto de la fiesta judía de peregrinación conocida como la pascua (hebreo, "pésaj", griego "pásja").

Sin embargo, el gran problema consiste en establecer el método adecuado o más plausible para llegar al respecto a una respuesta lo más verosímil posible, a la luz de las fuentes de que disponemos. Es muy común la afirmación de que el ministerio de Jesús tuvo una duración de unos tres años o tres años y medio; pero ¿es este dato realmente cierto?

Ciertamente no tenemos en la Biblia un pasaje que con propiedad nos diga qué tiempo duró el ministerio de Jesús. En otras palabras, la duración del ministerio de Jesús no es un asunto bíblico, no es algo que en la Biblia se pretendió establecer o fijar. Realmente no fue este un dato que se registrara, o recibiera importancia en las tradiciones relativas a Jesús de Nazaret conservadas en las fuentes cristianas canónicas y no canónicas.

Tampoco tenemos datos extrabíblicos seguros que nos permitan establecer con certeza cuál fue la duración del ministerio de Jesús.

Me parece oportuno traer a colación aquí la opinión de algunos especialistas muy conocidos.

"No es posible precisar el año de nacimiento de Jesús; hay una cierta probabilidad en favor de los últimos años de reinado de Herodes el Grande". "La primera aparición pública de Jesús se produce entre los años 27 y 28 después d.C." "El año 30 d.C. es el año más probable de



la muerte de Jesús; pero no se excluye que puedan ser otros años."

"Jesús nació entre los años 6/4 a.C., todavía en vida de Herodes I; actuó por breve tiempo, en los inicios del mandato del gobernador Poncio Pilato (26-36 d.C.); y fue ajusticiado, probablemente, en la fiesta de pascua del año 30 d.C. (Gerd Theissen y Annette Merz, «El Jesús histórico», Ediciones Sígueme, España, 2004, páginas 182-186).

"Jesús, pues, fue un judío de Galilea, y nació probablemente en Nazaret. Aquí debió de vivir alrededor de treinta años (Lucas 2.23), hasta que fue bautizado por Juan el Bautista. El bautismo tuvo lugar en el año 27-28 o 28-29 d.C. Más difícil es determinar la duración de su ministerio público que va desde el bautismo hasta la crucifixión. Según los datos de los tres primeros Evangelios, parece que duró, a lo sumo, un año. En cambio, según Juan, habría durado incluso tres años… Según la hipótesis más probable, Jesús fue bautizado el 28-29 y murió el año 30" (David Flusser, «Jesús, en sus palabras y en su tiempo», Ediciones Cristiandad, España, 1975, páginas 31 y 32).

"Jesús vivió con sus padres en Nazaret, una aldea galilea. Uno de los herederos de Herodes el Grande, Antipas, fue quien gobernó Galilea durante toda la vida de Jesús (salvo al principio cuando aún vivía Herodes el Grande), es muy probable que todo el ministerio activo de Jesús, exceptuando las últimas dos o tres semanas, se desempeñara en la Galilea de Antipas… No sabemos con exactitud durante cuánto tiempo continuó ese ministerio itinerante, pero al parecer sólo un año, tal vez dos" (E. P. Sanders, «La figura histórica de Jesús», Verbo Divino, España, 2005, páginas 29 y 30).

"En cuanto a la duración de la actividad pública de Jesús, se supone que ésta fue, por lo menos, de un año, y como máximo de tres años; sin embargo, una actividad de tres años es improbable… No sabemos en qué año se hizo tal cosa (su crucifixión). Así que tendremos que contentarnos con la información de que Jesús fue ejecutado hacia el año 30. El año 30 fue el año 783 después de la fundación de Roma. Por lo que se refiere a la edad de Jesús, creemos probable que él acabara de sobrepasar la mitad de sus treinta años" (Joachim Gnilka, «Jesús de Nazaret, mensaje e historia», Editorial Herder, España, 1995, página 385).

De todos modos, puedo decir que hay dos métodos que se han empleado para tratar de responder la pregunta de cuál fue la duración del ministerio de Jesús.

El primer método consiste en verificar las fechas más probables, más aceptadas en las que se entiende que Jesús nació y murió. El problema de este método es que sirve y es más

De todos modos, puedo decir que hay dos métodos que se han empleado para tratar de responder la pregunta de cuál fue la duración del ministerio de Jesús.

útil para fijar la cantidad de años que vivió Jesús, que para determinar propiamente la duración de su ministerio.

Con relación a la fecha del nacimiento de Jesús, bíblica e históricamente el testimonio unánime es que éste nace en tiempos de Herodes el Grande. Luego, como Herodes el Grande muere en el año cuatro (4) antes de Cristo, se concluye que Jesús pudo nacer en los últimos años de la vida de Herodes, o en el transcurso del año de su muerte.

Además, si es históricamente correcto el dato que ofrece el evangelio de Mateo respecto de los dos años tomados por Herodes como referencia para la matanza de los niños (Mateo 2.16), y otras consideraciones (a pesar de que, como afirma Raymond E. Brown, "la historicidad del relato de los magos tiene dificultades casi insuperables"); Jesús habría nacido alrededor del año 7 ó 6 antes de Cristo.

Con relación a la fecha de la ejecución de Jesús contamos con datos más seguros. La fecha aceptada por la mayoría de los historiadores y especialistas es el año 30 de nuestra era (hay los que específicamente hablan del viernes 7 de abril, 14 de Nisán).

Con relación a la fecha de la ejecución de Jesús contamos con datos más seguros. La fecha aceptada por la mayoría de los historiadores y especialistas es el año 30 de nuestra era (hay los que específicamente hablan del viernes 7 de abril, 14 de Nisán).

A la luz de estos datos, diríamos que si Jesús nació en el año 4 antes de él, y muere efectivamente en el año 30, la vida de Jesús duró unos 34 años. Pero si en realidad Jesús nació entre el 7 o 6 antes de él, y muere en el 30, Jesús habría sido crucificado a la edad de 36 o 37 años.

Ahora bien, entendiendo que el ministerio público de Jesús inicia con su bautismo, el tener una fecha aproximada de este evento nos ayudaría bastante. Por otro lado, el contar con una cifra aproximada de la edad que tenía Jesús cuando fue bautizado, también serviría de ayuda para fijar la duración del ministerio de Jesús.



En tal sentido y, en primer lugar, respecto a la fecha de su bautismo, se tienen como más probables los años 27-29 de nuestra era. Luego, el ministerio de Jesús habría durado un promedio de uno a tres años. Con relación a la edad aproximada que tenía Jesús cuando comenzó su ministerio, la Biblia tampoco es clara.

La única información que tenemos sobre esta cuestión nos la da el Evangelio de Lucas, pero es un poco vaga, pues Jesús, teóricamente, podría tener un poco más (más verosímil) o un poco menos, cito: "Jesús mismo al comenzar su ministerio era como de treinta años, hijo, según se creía, de José, hijo de Elí" (Lucas 2.23).

Ahora bien, si Jesús nació en el año 4 antes de él, y fue bautizado en el 29, Jesús iniciaría su ministerio a la edad de 33 y moriría de 34, con un ministerio de apenas un año (y así sucesivamente, si fue bautizado en el 28, tendría 32 y moriría de 34, con un ministerio de dos años; y si fue bautizado en el 27, Jesús tendría 31 y moriría de 34, con un ministerio de tres años).

Sin embargo, si Jesús realmente nació en el año 6 antes de él, si fue y fue bautizado en el 29, Jesús iniciaría su ministerio a la edad de 35 y moriría de 36, con un ministerio de apenas un año (y así sucesivamente, si fue bautizado en el 28, tendría 34 y moriría de 36, con un ministerio de dos años; y si fue bautizado en el 27, Jesús tendría 33 y moriría de 36, con un ministerio de tres años). Es más, el asunto incluso se torna más problemático si Jesús realmente nació en el año 7 antes de él.

El segundo método parte de los datos que nos proporcionan los evangelios mismos, tomando como clave las posibles visitas de Jesús a Jerusalén para la celebración de la pascua.

Consecuentemente, y probablemente, el método más adecuado para fijar específicamente la duración del ministerio de Jesús, sea precisamente considerar las posibles visitas de Jesús a Jerusalén en el contexto de las fiestas de peregrinación.

Recordemos que las fiestas judías de peregrinación (la Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos) se celebran anualmente. Lo penoso es que los evangelios no coinciden en este punto, no nos dan un dato uniforme, imposibilitando así el que lleguemos a una conclusión totalmente segura al respecto.

Consideremos, pues, lo que ciertamente nos dicen los evangelios.

Según el evangelio de Marcos, Jesús estuvo en Jerusalén en una sola ocasión, visita en la cual fue cruci-



ficado (Marcos 11.1-15.47). En consecuencia, según Marcos, el ministerio de Jesús no duraría más de un año. Algunos piensan que Mateo (23.37) y Lucas (13.34) sugieren que Jesús probablemente haya visitado a Jerusalén en más de una ocasión.

Sin embargo, pienso que no se deben extraer demasiadas conclusiones de estos versículos, porque al fin y al cabo, en ninguna manera hacen referencia a que estas probables visitas a Jerusalén hubieran tenido lugar en el contexto de las fiestas de peregrinación.

En consecuencia, los datos de Mateo y Lucas parecen más bien confirmar el punto de vista y tradición de Marcos. Por otro lado, el evangelio de Juan menciona tres casos específicos en que Jesús estuvo en Jerusalén para la celebración de la pascua, en el contexto de las fiestas de peregrinación:

Juan 2.13 "Estaba cerca la pascua de los judíos; y subió Jesús a Jerusalén" (compárese el versículo 23).

Juan 6.4 "Y estaba cerca la pascua, la fiesta de los judíos."

Juan 11.55-58 "Y estaba cerca la pascua de los judíos; y muchos subieron de aquella región a Jerusalén antes de la pascua, para purificarse. Y buscaban a Jesús, y estando ellos en el templo, se preguntaban unos a otros: ¿Qué os parece? ¿No vendrá a la fiesta? Y los principales sacerdotes y los fariseos habían dado orden de que si alguno supiese dónde estaba, lo manifestase, para que le prendiesen."

Siguiendo a Juan, si Jesús visitó a Jerusalén para la pascua al comenzar su ministerio (2.13), pero luego volvió en dos ocasiones y años posteriores (6.4 y 11.55- 58), esto significaría que el ministerio de Jesús tendría una duración de dos años y algo. Pero si la fiesta que se menciona en Juan 5.1 ("Después de estas cosas había una fiesta de los judíos, y subió Jesús a Jerusalén") era la pascua u otra de las fiestas de peregrinación y de un año distinto a la ocasión del 6.4; esto significaría que el ministerio de Jesús, según Juan, tendría una duración de tres años y algo.

No obstante, Gunther Bornkamm advierte: "No sabemos si Jesús había ejercido antes su actividad en Jerusalén o en sus alrededores. Sus lamentaciones sobre Jerusalén «Cuantas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina a reúne a sus pollos bajo sus alas…» (Mateo 23.37-39) pueden ser una cita de los libros sapienciales; difícilmente prueban que Jesús ha ejercido antes cualquier actividad en la ciudad. El evangelista Juan que sitúa el ministerio de Jesús a veces en Galilea y a veces en Jerusalén, y que le hace participar en tres fiestas pascuales, no es sobre este punto un testigo histórico seguro, porque los lugares de la actividad de Jesús tienen manifiestamente para él una significación simbólica" («Jesús de Nazaret», Ediciones Sígueme, año 2002, página 163)"

En resumen, a la luz de los datos de los evangelios, la conclusión, lógicamente ambigua, es la siguiente: Según los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), probablemente el ministerio de Jesús tuvo una duración de alrededor de un año. Según Juan, y de acuerdo a

Por otro lado, el evangelio de Juan menciona tres casos específicos en que Jesús estuvo en Jerusalén para la celebración de la pascua, en el contexto de las fiestas de peregrinación:

las tres referencias específicas a la pascua, el ministerio de Jesús habría tenido una duración de dos años y algo.

Pero, también según Juan, si se asume que la fiesta de Juan 5.1 es la pascua u otra de las fiestas de peregrinación, el ministerio de Jesús probablemente haya tenido una duración de tres años y algo.

De todos modos, la determinación específica y segura de la duración del ministerio de Jesús es algo que hay que dejarlo sin resolver. Aquí sólo he mencionado las probabilidades que podemos sugerir, a la luz de los datos de que disponemos. Habrá quienes seguirán los datos de los evangelios sinópticos, pero otros se identificarán con los datos de Juan, el cuarto evangelio.

Personalmente pienso que la tradición sinóptica (Mateo, Marcos, Lucas) merece la preeminencia, dado las características esenciales del cuarto evangelio. ***R***



"CONOCER" EN SODOMA

Génesis 18,21
Bajaré ya a ver si han hecho según el clamor que llega a mí, o no. Que lo conozca.

Génesis 19,5
¿Dónde están los hombres que han venido a ti esta noche? Sácanoslos para que los conozcamos.



Renato Lings

Doctor en teología, traductor, intérprete y escritor. Fue profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) e investigador en la Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education (Reino Unido). Es miembro de varias asociaciones internacionales dedicadas a la investigación académica de la Biblia.

YA EN TIEMPOS DE LA BIBLIA, el relato de Sodoma y Gomorra alcanzó niveles mitológicos. Lo interesante es que, con el paso de los siglos, el carácter del mito ha ido cambiando. Según la tradición cristiana, las dos ciudades fueron destruidas debido a la desmesurada propensión de sus habitantes a entablar relaciones sexuales entre varones. Desde la época medieval, en que el neologismo *sodomía* recibió la aprobación oficial de la iglesia tras ser inventado en el siglo XI, la interpretación tradicional ha tenido consecuencias nefastas para miles de personas, especialmente aquellas cuya orientación sexual las lleva a formar pareja con un individuo del mismo sexo.

Si el drama de Sodoma ocupa un espacio considerable en la imaginación del cristianismo se debe en parte a una tradición hermenéutica ambigua y, a menudo, equivocada. Resulta que los teólogos de la iglesia primitiva no se dedicaron al estudio del hebreo sino que el distanciamiento se mantuvo hasta la Reforma protestante (Long 2001, 75). Amplios círculos eclesiales pensaban que era suficiente saber leer griego y latín. Por esta razón, prácticamente toda interpretación bíblica se basaba en las dos versiones más famosas de la antigüedad: la Septuaginta (LXX o Biblia de los Setenta), en griego, que se impuso durante la época helenística para ser seguida posteriormente por la Vulgata, en latín, obra de Jerónimo. [1] Inclusive hoy, en pleno siglo XXI, las huellas dejadas por esta tradición siguen siendo visibles en numerosas versiones bíblicas.

Una leyenda bíblica

En la Biblia el nombre de Gomorra aparece siempre unido al de Sodoma mientras que este último actúa a menudo en solitario. Ambos nombres se refieren a dos ciudades legendarias ubicadas en el valle del Jordán. Según el narrador del Génesis, las fundaron grupos de cananeos (10,19), es decir, descendientes de Canaán (10,15-20) que fue hijo de Cam y nieto de Noé (9,18; 10,6). La trama del relato se desenvuelve a lo largo de los tres capítu-

[1] Metzger 2001, 18, 35.



los 14, 18 y 19 del Génesis con lo cual se erige en uno de los pilares de la saga familiar de Abraham y de Sara que va desde 11,26 hasta 25,10. Dada su posición central, el drama de Sodoma aporta importantes informaciones y reflexiones sobre algunas de las situaciones muy difíciles que al patriarca y a su mujer les tocó vivir en determinados momentos de su existencia.

En síntesis, el argumento principal es como sigue. En Gn 17 la deidad YHVH establece su alianza con Abraham, inmigrante en Palestina llegado por mandato divino (12,1). Seguidamente, en 18,1-8 él y Sara reciben la visita no anunciada de tres "varones" desconocidos, a los que invitan a tomar un banquete. A las pocas horas Abraham se da cuenta de la identidad de los visitantes: se trata de YHVH acompañado por dos sirvientes o mensajeros (18,13-14). Cuando se disponen a irse, Abraham se entera de que es probable la destrucción de Sodoma y Gomorra dentro de pocos días (18,20-21). Inmediatamente resuelve interceder en pro de los habitantes "justos" que deben existir allí. En este contexto, quizás piense en su sobrino Lot que a estas alturas es residente de Sodoma (13,12; 14,12), donde vive casado y con dos hijas. YHVH promete a Abraham que dejará ambas ciudades en paz si se encuentran entre los vecinos diez personas justas (18,32).

Durante esta conversación entre YHVH y Abraham, los dos mensajeros divinos se adelantan para llegar a Sodoma hacia el anochecer. Su cometido es investigar, en nombre de la deidad, las condiciones sociales que imperan en la ciudad (18,22; 19,1.13). Nada más llegar, reciben la bienvenida de Lot quien los invita a pasar la noche en su hogar (19,2). Horas más tarde acuden todos los habitantes varones de Sodoma para rodear la casa y exigir que Lot entregue a sus huéspedes con el fin de que sean interrogados. Sin embargo, el sobrino de Abraham se niega con firmeza a dar un paso de esta índole porque para él significaría violar las sagradas leyes de la hospitalidad. La discusión termina de forma abrupta ya que los vecinos atacan a Lot físicamente e intentan penetrar en su casa. Al último instante los dos mensajeros divinos intervienen para protegerlo. Debido a la injusticia y la violencia de sus habitantes, cae al amanecer sobre Sodoma y Gomorra el castigo generado desde el cielo: una lluvia de fuego y azufre que consume ambas ciudades haciendo que se conviertan en ruinas humeantes (19, 23-28).

A la hora de interpretar el argumento, muchos exegetas de nuestro tiempo tienden a enfocar exclusivamente los primeros once versículos de Gn 19.[2] Una visión tan limitada de una trama sumamente compleja conlleva el riesgo de ignorar otros elementos de importancia que el narrador aporta en los capítulos 14 y 18, además de la segunda mitad de Gn 19. A continuación aplicaremos una metodología más amplia echando mano de criterios lingüísticos y literarios para analizar las palabras y expresiones clave del texto hebreo de Gn 18 y 19. Asimismo, tendremos en cuenta varios datos relativos a Sodoma y a su comarca que constan en tres partes del Génesis: 10,19; 13,12-13 y el capítulo 14.

Conocer en Sodoma

El texto original hebreo contiene varias palabras significativas que, tomadas en su conjunto, dejan entrever el propósito que motiva al narrador a elaborar una obra de estas características. En un relato con un estilo literario tan elegante como el que impregna la historia de Sodoma y Gomorra, hay razones para fijarse atentamente en los detalles. [3] Especialmente debemos enfocar dos vocablos esenciales como son *yadaħ*, "conocer", y *zaħakah*, "clamor". Con respecto a *yadaħ*, hace acto de presencia en seis ocasiones: 18,19; 18,21; 19,5; 19,8; 19,33 y 19,35. Desde el punto de vista literario, el narrador utiliza *yadaħ* como hilo o marcador que le permite entretejer los diferentes episodios que integran la composición.[4] Al mismo tiempo debe señalarse que *yadaħ* tiene varios matices que aportan cierta cantidad de variación

[2] Helminiak 2000, 43-44; Gagnon 2001, 84-85; Greenberg 2004, 64; Hinck 2012, 22-23.

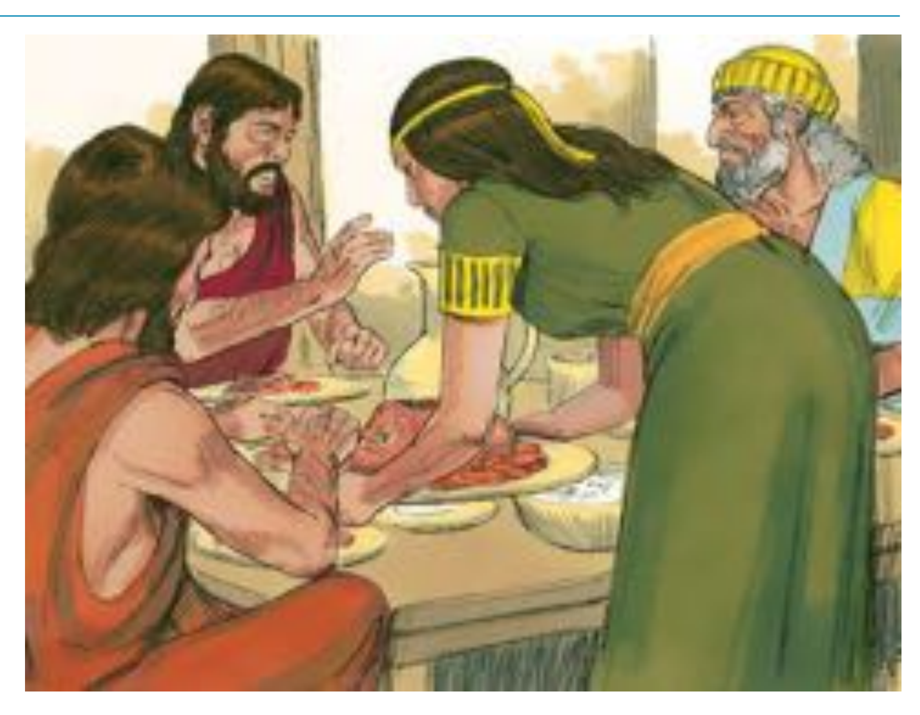
[3] Cotterell & Turner 1989, 247; Spina 2005, 155.

[4] Robert Alter (1992, 42) menciona a los teólogos judeoalemanes Martin Buber (1878 – 1965) y Franz Rosenzweig (1886 – 1929). En sus análisis de textos del Testamento Hebreo, usan el término Leitwörter, "palabras clave" o "conceptos temáticos", que se erigen en piedras angulares de un texto dado mediante la repetición. El fenómeno se conoce como "repetición significativa".

al texto. Además de su sentido básico de conocer o tener información, en algunos pasajes *yadah* se traduce mejor como "tener conciencia", "reconocer" o "averiguar".

En la historia de Sodoma y Gomorra, *yadah* aparece por vez primera en 18,19. En el contexto Dios YHVH está pensando en Abraham diciéndose: "Lo he conocido". El hecho de ser la deidad quien se expresa con *yadah* confiere al verbo un peso especial a lo largo del texto hebreo (Doyle 1998, 93). Concretamente en 18,19 la palabra "conocido" evoca el capítulo anterior, es decir Gn 17, donde YHVH ha establecido una alianza con Abraham. Esta conexión confiere a *yadah* una importante dimensión jurídica. Resulta que en una serie de documentos literarios del antiguo Oriente Próximo, incluidas Asia Menor y Mesopotamia, el concepto de "conocer" expresa el compromiso o acuerdo establecido entre un monarca y sus vasallos.[5] Por regla general tales alianzas surgen a iniciativa del soberano y en estas situaciones *yadah* suele significar "reconocer" o "establecer una alianza". Este marco es aplicable a la relación entre YHVH y Abraham donde la divinidad actúa como el monarca que toma la iniciativa y Abraham figura como vasallo. Por tanto, una traducción aceptable de *yadah* en Gn 18,19 podría ser "lo he reconocido" o, tal vez, "con él he establecido una alianza" (Hamilton 1995, 14, 18).

Esta variante de *yadah* reaparece en 19,8 donde Lot se refiere a sus dos jóvenes hijas que no han "conocido" marido. En el mundo antiguo el matrimonio era una institución tipificada legalmente mediante un conjunto de normas. Cuando una mujer conoce a un hombre (o marido), significa que acepta casarse con él. Por consiguiente, hasta no conocer marido la



mujer es soltera. En cierta medida son comparables las dos apariciones de *yadah* en 18,19 y 19,8 ya que, en ambos casos, el verbo refleja el momento en que se entabla un acuerdo solemne y jurídicamente vinculante.

Otro aspecto de *yadah* se hace presente en dos pasajes del relato de Sodoma. Tanto en 18,21 como en 19,5 el verbo actúa en el sentido de "inspeccionar", "investigar", "averiguar" o "interrogar" (Hamilton 1995, 19-20). De esta manera, *yadah* tiene aproximadamente la misma función que en 38,26 donde Judá se abstiene de interferir en la vida de Tamar, y en 39,6 y 39,8 donde Potifar se despreocupa de verificar cómo José lleva los asuntos de la casa. En 18,21 YHVH comenta con Abraham el clamor que sale de Sodoma, terminando el enunciado diciendo: "Que (lo) conozca". Con estas palabras la deidad anuncia que hay que investigar el origen del clamor. Dicho de otro modo, *yadah* refleja el momento en que una autoridad resuelve examinar o inspeccionar un asunto determinado. En el caso que nos interesa el que habla es el juez del mundo entero (18,25) quien se propone realizar una investigación a fondo sobre la causa del intenso clamor a fin de poder pronunciar una sentencia bien fundada (Hamilton 1995, 20). En el idioma español, esta función asumida por *yadah* es comparable a la situación donde un juez "conoce" una causa o un pleito.[6]

Nuevamente en 19,5 *yadah* desempeña una función clave. En este versículo los dos mensajeros recién llegados a casa de Lot acaban de cenar. La noticia de su presencia se ha propagado por toda la ciudad y justamente antes de la hora de acostarse todos los vecinos varones se acercan a la puerta de esta casa exigiendo que salgan los visitantes para ser interrogados. Literalmente los lugareños dicen a Lot: "Que los conozcamos". Desde el punto de vista estilístico, el narrador vincula este caso de *yadah* con el mismo verbo en 18,21 mediante el paradigma verbal hebreo. En ambos casos, *yadah* adopta la modalidad que en lingüística recibe el nombre de cohortativo,[7] forma que revela un propósito firme y determinado. Es así como el cohortativo proporciona un paralelismo obvio entre los dos versículos haciendo que *yadah* tenga la misma función y el mismo significado en ambos contextos. Por

[5] Huffmon 1966, 35-36; Morschauser 2003, 472-73.

[6] En la definición del DRAE: "Actuar en un asunto con facultad legítima para ello: *El juez conoce del pleito*".

[7] Weingreen 1959, 88; Mansoor 1984, 109, 129.



tanto, lo que dicen a Lot los habitantes de Sodoma en 19,5 es: “(para) que los investiguemos” o “(para) que los interroguemos”.

El tercer pasaje del relato donde *yadaħ* interviene de manera significativa comienza en Gn 19,30. A estas alturas Lot acaba de enviudar y se instala en una zona montañosa buscando refugio acompañado por sus dos hijas menores. Ambas muchachas tienen plena conciencia de que ya pereció toda la población de Sodoma, incluidos los dos jóvenes con quienes se iban a casar y que optaron por quedarse en lugar de huir con ellas (19,14). Pronto se dan cuenta de que en este rincón alejado de cualquier civilización las oportunidades para encontrar un nuevo novio o marido son nulas. No obstante, quieren que la vida continúe y para ello necesitan tener hijos (19,31). La única posibilidad a su alcance es utilizar como donante de semen a su padre Lot antes de que éste muera de depresión o de viejo. Poniendo manos a la obra, urden un plan que consiste en emborrachar a Lot en dos ocasiones para que cada una se acueste con él.

En este contexto el narrador explica dos veces que Lot *lō yadaħ*, “no conoció” (19,33.35). La expresión se presta para dos interpretaciones: (a) debido a su estado de ebriedad, Lot no tenía plena conciencia de lo que sucedía en su lecho y (b) la presencia de *yadaħ* añade a este pasaje un elemento jurídico como lo hace en los demás pasajes del relato (Bruckner 2001, 82, 124-70, 212). El verbo negado puede entenderse en el sentido de que Lot no es legalmente responsable de las escenas nocturnas que transcurren en la cueva ni de su resultado. Sin duda, la iniciativa parte de sus hijas. De todas maneras, las dos hermanas ejecutan con éxito el experimento quedándose embarazadas tras lo cual cada una alumbra a un hijo varón.

Yadaħ como eje literario

La siguiente tabla pone de relieve la presencia de *yadaħ* en el relato de Sodoma y Gomorra. El verbo actúa siempre repetido o formando parejas: (a) 18,19 y 18,21; (b) 19,5 y 19,8; (c) 19,33 y 19,35. El cohortativo hebreo va en negrita.

Yadaħ en Gn 18 – 19

Versículo	Hebreo	Traducción literal
18,19	*yedaħetīu*	lo he conocido
18,21	***edaħā***	**que lo conozca**
19,5	***nedħā***	**que los conozcamos**
19,8	*yadħū*	han conocido
19,33	*yadaħ*	conoció
19,35	*yadaħ*	conoció

El clamor de Sodoma

La segunda palabra clave del texto de sodoma es *zaħakah*, “clamor”, que interviene en tres ocasiones (Gn 18,20-21 y 19,13). En el Testamento Hebreo, el término no alude al volumen acústico del ruido producido sino que suele expresar una queja, denuncia o protesta en situaciones opresivas (Bruckner 2001, 143). En el libro de Job (34,28) un grupo de ciudadanos pobres e indefensos “clama” debido a la durísima política impuesta por gobernantes sin corazón y sin temor de Dios.

En Gn 18,20-21 YHVH explica que el clamor que sale de Sodoma se hace tan intenso que ya es imposible ignorarlo. Tal declaración refuerza la imagen negativa de la ciudad pintada anteriormente en Gn 13,13 donde el narrador explica que los habitantes son “malos” pero sin especificar la naturaleza de su maldad. Más sutilmente, o “entre líneas”, una información análoga se sirve en 14,23 donde Abraham se niega a aceptar recompensa alguna del rey Bera de Sodoma porque no quiere contraer con este monarca ninguna deuda de agradecimiento.

La presencia de *zaħakah* en Gn 18 – 19 establece una considerable intertextualidad o resonancia con partes del libro del Éxodo. En Ex 2,23 encontramos el verbo *zaħak* ("quejarse, protestar") que refleja la desesperación de los israelitas ante las terribles condiciones de esclavitud en que el faraón de Egipto los tiene sumidos. El clamor llega a oídos de YHVH. Pasado un tiempo, reaparece *zaħakah* en relación con Moisés que salió huyendo de Egipto para terminar ganándose el pan como pastor de ovejas en la tierra de Midián (3,1). Un día andando en el desierto detecta un fenómeno insólito en la forma de una zarza ardiendo (Ex 3,2). Acercándose oye una voz que le indica quitarse el calzado porque el lugar donde se encuentra es terreno sagrado, y la voz se identifica como el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Acto seguido, le dice (3,7): "He visto en Egipto la aflicción de mi pueblo y he escuchado su *clamor* por los padecimientos a que lo someten sus opresores".

Más adelante en el libro del Éxodo 22,20, el clamor *zaħakah* reaparece de manera significativa en un texto de carácter jurídico.[8] El Dios de Israel lanza aquí una advertencia severa a los israelitas para que no discriminen en contra de los inmigrantes: "Al inmigrante no lo oprimirás porque vosotros fuisteis inmigrantes en la tierra de Egipto". El texto continúa subrayando lo que sucederá si no obedecen: "Escucharé el clamor de los oprimidos y se encenderá mi ira". Si echamos la vista atrás hacia Gn 19, veremos que la situación descrita es precisamente esta. Lot es inmigrante residente en Sodoma; en 19,9 los vecinos lo tratan con dureza atacándolo y la violencia termina en catástrofe.

Para los dos mensajeros de YHVH que visitan la casa de Lot, el episodio nocturno proporciona una prueba fehaciente del carácter del clamor mencionado en 18,19-21. Pocas horas después, la divinidad hace que llueva sobre la ciudad fuego y azufre (19,24). Con desastres similares YHVH castiga más adelante al faraón y a su pueblo debido al clamor de los israelitas oprimidos (Ex 3,7-9) porque no les permiten irse (3,19; 4,21). Antes de declararse derrotado el rey de Egipto, todo el país es azotado por diez plagas (Ex 5 – 11) y, seguidamente, su ejército perece ahogado en el Mar Rojo (Ex 14).



Interpretando *yadaħ*

La historia de la hermenéutica de la leyenda de Sodoma y Gomorra incluye graves errores de traducción a partir del periodo helenístico. A continuación realizamos un análisis crítico de la exégesis de ciertos pasajes clave que presentan algunas versiones españolas. Como hemos dicho, *yadaħ* se coloca en puntos estratégicos del texto hebreo convirtiéndose, *ipso facto*, en la espina dorsal de la trama. Dicho de otra manera, al insertar el verbo seis veces el narrador lo utiliza como hilo narrativo para entretejer una secuencia de incidentes y crear así una estructura literaria armoniosa.

En Gn 18,19 YHVH está pensando en Abraham con relación a la alianza recién establecida. He aquí cómo interpretan *yadaħ* tres versiones castellanas:

Gen 18,19	**Lo he conocido**
BP	Yo le he escogido
TLA	Yo lo he elegido
EMN	Le pondré al corriente

Dos versiones han traducido *yadaħ* con "escoger" o "elegir". No obstante, hay que señalar que "escoger" o "elegir" no son sinónimos de "conocer" en el hebreo clásico. Para decir "escoger", el Testamento Hebreo recurre a *bájar*, verbo que aparece con frecuencia en el Deuteronomio (4,37; 7,6; 18,5) pero no en el Génesis. Por su parte, la EMN sorprende al poner *yadaħ* en tiempo futuro, modificando de varias maneras el mensaje ya que "conocer" no equivale a "poner al corriente" sino a "reconocer".

Hacia el final del versículo 18,21 *yadaħ* reaparece donde YHVH dice: "Que lo conozca". He aquí cómo lo interpretan cinco versiones.

Gn 18,21	**Que lo conozca**
DHH	Lo sabré
NVI	He de saberlo
NTV	Quiero saberlo
EMN	Lo voy a comprobar
SA	Lo averiguaré

En este versículo las versiones castellanas citadas no dicen "conocer" sino que algunas prefieren "saber", significado que está incluido en el campo semántico en que opera *yadaħ*. Sin embargo, "lo sabré" y "he de saberlo" dan un reflejo pálido del

[8] Según Milgrom 2004, 5, Éx 21 – 23 representa el texto jurídico más antiguo de la Biblia.



***Es evidente que los traductores viven atrapados en una tradición hermenéutica que impone una lectura sexualizada y equivocada de* yadaħ.**

llamado cohortativo, modalidad en que aparece el verbo implicando curiosidad y determinación por parte del que actúa, como bien lo sugieren las versiones NTV, EMN y SA.

El tercer lugar donde interviene *yadaħ* lo encontramos en Gn 19,5. Una vez más se comprueba la presencia del cohortativo por lo cual los varones de Sodoma dicen textualmente "que los conozcamos". Por esta razón, hemos de esperar una traducción que sea más o menos idéntica a la que se requiere para 18,21.

Gn 19,5	**Que los conozcamos**
NVI	¡Queremos acostarnos con ellos!
NTV	Para que podamos tener sexo con ellos
NBJ	Para que abusemos de ellos

Si hemos de creer a la NVI, *yadaħ* es sinónimo de *shájab*, "acostarse". No obstante, en la realidad tal no es el caso. De hecho, *shájab* aparece en 19,4 donde el texto dice "antes de que se acostasen", refiriéndose a la hora de dormir. Además, si atribuimos a *yadaħ* un sentido sexual, se complica muchísimo la traducción del verbo en 18,19 ("lo he conocido") y 18,21 ("que lo conozca"). El mismo problema se plantea en el caso de la NTV, cuya sugerencia "tener sexo" respondería a *shájab* y *bō* ("entrar") pero no a *yadaħ*. Aún más grave que estas dos es la propuesta presentada por la NBJ. Si hubiéramos de aceptar la idea de "abusar" en relación con *yadaħ*, se enturbia en seguida nuestra interpretación de 18,19 y 18,21. Es evidente que los traductores viven atrapados en una tradición hermenéutica que impone una lectura sexualizada y equivocada de *yadaħ*.

Dificultades de la misma gravedad surgen en 19,8 donde Lot menciona a las dos menores que viven en su casa.

Gn 19,8	**Que no han conocido marido**
DHH	Que no han estado con ningún hombre
NVI	Que todavía son vírgenes
PDT	Todavía no han tenido relaciones sexuales con ningún hombre

Las tres versiones citadas se colocan firmemente en la larga tradición cristiana que atribuye equivocadamente a *yadaħ* propiedades sexuales. La DHH se expresa de manera imprecisa al decir "no han estado" ya que en hebreo la frase "estar con" se expresa de otra manera mediante *háyah ħim* (Gn 39,10). A su vez, la NVI introduce la palabra "vírgenes" a pesar de la ausencia del término hebreo *bethulah*, "mujer joven casadera" (cf. Gn 24,16). También desatina la TLA al hablar de "relaciones sexuales", ya que éstas se expresan en hebreo mediante *bō* o *shájab*. De todos modos, el lenguaje sexualizado está muy alejado de los problemas que enfrenta Lot en este pasaje. La situación es la siguiente: el sobrino de Abraham propone a las autoridades de su ciudad efectuar un intercambio. Él está dispuesto a ofrecer como rehenes o prendas a dos miembros de su familia para la duración de la visita de los dos extranjeros hospedados en su casa, estancia que de todos modos será corta como ya se apuntó en el versículo 19,2: "madrugaréis y seguiréis vuestro camino".

La secuencia final donde *yadaħ* interviene de forma decisiva es Gn 19,32-35. Aquí es donde las hijas de Lot consiguen quedar embarazadas utilizando a su viejo padre como donante de semen. Habiéndolo emborrachado se acuestan con Lot sin que él "conozca" lo que sucede. Una versión literal de la frase hebrea sería: "Él no *conoció* en su *acostarse*" (cursiva añadida).

Gn 19,33	**Él no conoció**
MK	No supo cúando ella se acostó
DHH	no se dio cuenta
NBJ	sin que él se enterase
RV60	no sintió

Es posible que tres de estas versiones tengan razón al decir "no supo", "no se dio cuenta" y "sin que él se enterase", porque en estos

casos las traducciones se ajustan al campo semántico donde opera normalmente *yadaħ*. Otra posibilidad sería decir "no fue consciente" o tal vez "no tuvo responsabilidad jurídica". Más alejado semánticamente se encuentra "no sintió", opción propuesta por la RV60, claramente influida por la Vulgata de Jerónimo.[9] Al mismo tiempo comprobamos que todas estas versiones han traducido adecuadamente *shájab* en 19,33 y 19,35 como "se acostó". Sacamos de este pasaje una conclusión: se demuestra claramente que *yadaħ* y *shájab* no son sinónimos ni intercambiables. Prácticamente todas las versiones españolas respetan en este caso la distinción semántica entre ambos verbos pero sin mantenerla en los demás versículos citados.

La tabla que aquí insertamos es representativa en el sentido de que demuestra cómo numerosos traductores abordan el verbo *yadaħ* en el relato de Sodoma.

Sacamos de este cuadro varias conclusiones: (a) el narrador hebreo recurre a un solo verbo *yadaħ* donde los traductores de la NBJ emplean cuatro verbos castellanos; (b) por su parte, tanto la BP como la NVI amplían la gama a cinco verbos; (c) surge una notable falta de coherencia interna en los textos traducidos donde no se ve conexión alguna entre, por ejemplo, "lo he escogido" y "sin que se diese cuenta" (BP) o entre "conozco" y "abusar" (NBJ); (d) observamos una brecha hermenéutica muy amplia entre el texto original y las versiones.

Por otra parte, es evidente que sigue viva la tradición que se implantó a partir de la Septuaginta (ca. 180 AEC), versión que propuso tres verbos griegos diferentes para traducir las seis actuaciones de *yadaħ* en Gn 18 y 19,[10] procedimiento imitado hasta cierto punto por Jerónimo en la Vulgata latina (ca. 400 EC).[11] Obviamente el recuerdo de las antiguas dimensiones jurídicas de *yadaħ*, que se aprecian en algunos textos del Testamento Hebreo, se fue extinguiendo durante el periodo helenístico.

En su famosa versión alemana publicada en 1545, Martín Lutero imita estos ilustres predecesores dando tres opciones diferentes para *yadaħ*.[12] En el mundo anglosajón los traductores de la veterana *King James Version* se limitaron a proponer dos traducciones en la forma de *know* y *perceive*, con lo cual el estilo de esta obra se aproxima más al estilo hebreo. En contraste, son muy numerosas las versiones que aportan, como lo hacen la BP y la NVI, hasta cinco opciones distintas para *yadaħ* en este texto. Por tanto, es perfectamente entendible –y muy lamentable– que el mensaje bíblico que subyace la historia de Sodoma y Gomorra quede oculto o tergiversado detrás de estas interpretaciones equivocadas.

A manera de conclusión

Las versiones españolas revelan generalmente una notable ignorancia acerca de la estructura literaria del relato de Sodoma y Gomorra, texto que tiene como eje el importante verbo hebreo *yadaħ*. Por otra parte, en algunos pasajes clave los traductores pretenden sexualizar *yadaħ* indebidamente con el fin de convertirlo en sinónimo de *bō*, "entrar", y *shájab*, "acostarse". Esta traducción errónea, que empezó hace siglos, ha dado lugar a todo una mitología que presenta Sodoma como un semillero de prácticas sexuales ilícitas. Al continuar y perpetuar esta fallida metodología, las versiones bíblicas de nuestro tiempo someten un fascinante texto bíblico a censura. ***R***

[9] Véase Lings 2011 p. 271.

[10] *Oida, gignōskō, syngignomai*. Especialmente la ambigüedad de *syngignomai* en 19,5 es problemática: "queremos tener trato con ellos". Aquí nace la primera semilla del mito de la perversión de Sodoma.

[11] *scio, cognosco, senso*.

[12] *wissen, erkennen, gewahr werden*.

"Conocer" en versiones españolas

Yadaħ	BP	NVI	NBJ
18,19	lo he escogido	lo he elegido	yo le conozco
18,21	para averiguar	así lo sabré	he de saberlo
19,5	acostarnos con ellos	acostarnos con ellos	abusar de ellos
19,8	tener que ver con hombres	que son vírgenes	no han conocido varón
19,33	sin que se diese cuenta	sin que se diera cuenta	sin que se enterase
19,35	sin que se diese cuenta	sin que se diera cuenta	sin que se enterase

Donde la prosa no llega...

AQUELLA ORILLA

(A la luz de Lucas 5:1-11)

Llegamos a aquella orilla
cargando nuestro cansancio
y nuestra frustración,
la pesada carga de no traer nada
para la mesa de la familia.
Conocíamos nuestro oficio,
sabíamos lo que debía ser hecho
y lo hicimos, como tantas otras veces:
con paciencia,
con constancia,
con las técnicas de siempre,
durante muchas horas,
animándonos unos a otros,
siempre en esperanza.
Sin embargo, nada pescamos.
Y con la barca liviana y las redes vacías,
con el alma triste y la fe lastimada,
nos encontraste
en aquella orilla que conjugaba
todas nuestras limitaciones.

Remendando las viejas redes podríamos
habernos quedado, masticando la
impotencia, buscando explicaciones,
echándonos unos a otros las culpas,
llorando las penas del pobre
ante lo injusto de la vida.

Pero nos invitaste a volver a las barcas.
Y nos pediste navegar mar adentro, hacia
aguas más profundas.
Nos llevaste a lugares nunca visitados,
nos aventuraste a nuevos modos
y debimos ejercitarnos en otros modelos,
buscando en los sitios inesperados.
Nos desafiaste
a creer
a pesar de todas las experiencias
negativas,
a confiar
porque siempre hay otras oportunidades,
a descubrir
que a tu lado todo puede suceder,
a aprender
que las viejas redes aún pueden ser útiles,
a regresar
a aquella orilla...
que ya no es la misma.

BARRO Y CIELO
Gerardo Oberman
(HEBEL)

¡Adelante, princesa!



En el amor no puede haber deseos de sufrimiento y él te ama con locura, te sostiene.

Mis mejores deseos para ti, S. R. J.



Isabel Pavón

Escritora. Formó parte de la extinta ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

www.sentircristiano.com

PRINCESA, nadie conoce el cómo, ni el cuándo, ni el dónde se encuentran los motivos para que surjan las enfermedades, lo que sí advertimos es el daño que provocan a quienes las padecen, a los familiares y amigos que las sufren de cerca y cada cual a su manera.

No pocas personas tenemos los ojos puestos en ti. Incluso los que antes no te conocíamos, ahora nos conmovemos al ver tu fuerza de voluntad al comprobar tu fe y tu testimonio. Te observamos, no lo dudes. Te has convertido en un icono para muchos.

Remontas el vuelo en medio de la tormenta, chica, no te amilanas y si lo haces, vuelves a sacar valor y de nuevo te alzas por los aires. Desde ese lugar intentas verlo todo más pequeño, más minúsculo. Tienes la suerte de contar con una familia inigualable, Princesa, lo sabes y yo lo reafirmo.

Son infinitos los que repartidos por el mundo resisten sin tener compañía y de igual modo viven esperanzados en su soledad. Tu suerte es grande, cuentas con el apoyo de un pueblo que te quiere, conoces la certeza de que Dios te estima de manera especial, más especial aún en estas circunstancias, porque él se duele con el dolor, con el tuyo, y se alegra con cada una de tus victorias.

No creo que el Señor mande las dolencias, Princesa, hay quienes que lo ven así, a mí me resulta imposible creerlo. En el amor no puede haber deseos de sufrimiento y él te ama con locura, te sostiene.

La vida es un viaje con diferentes recorridos, tú lo notas, no todos son iguales, lo sabes también. Los hay que dejan el cuerpo molido antes de llegar a las zonas buenas, esas que en las que te sientes como en una balsa de aceite. Llegarán, verás que llegarán.

Estoy segura de que con cada uno de tus logros el Señor monta una fiesta en el cielo para celebrarlo y te envía dosis nuevas de salud, alegría y equilibrio. Su Espíritu te envuelve y te arropa. Te abraza sin pausa. Continúa aprovechando cada uno de esos momentos y, con ellos, sigue adelante, Princesa. ***R***

Las mujeres y el resucitado en los relatos de aparición

perspectivasfe.wordpress.com



Brenda García
Teóloga

El Salvador

En este estudio, veremos aspectos importantes como los siguientes: la función de los relatos de aparición en la antigüedad y literatura neotestamentaria, el protagonismo de las mujeres en los relatos de aparición del resucitado en los cuatro evangelios y su función retórica en aquel momento, así como el mensaje que de ellos se desprende para las mujeres y hombres de la actualidad.

El método de estudio desde el cual haremos nuestro análisis toma en cuenta: la crítica de la redacción y el análisis figurativo en clave de mujer.

Función de los relatos de aparición (ofte)

Los relatos de aparición constituyen un recurso importante dentro de la narrativa bíblica. Tanto en la Biblia como en la literatura antigua, estos se caracterizaban por: 1) en ellos es muy utilizado el verbo aparecer, en sus diferentes variantes (apareció); 2) dentro de estos relatos una de las figuras esenciales es del personaje que se aparece, este podía ser: una divinidad, un ángel o un personaje importante del pasado del entorno cultural que lo utiliza.

En la antigüedad estos relatos eran utilizados con el objetivo de legitimizar ya sea un lugar sagrado o el liderazgo de una persona. Para ello los narradores hacían aparecer al personaje en el lugar sagrado o templo que querían legitimar o a la persona cuyo liderazgo que también querían legitimizar.

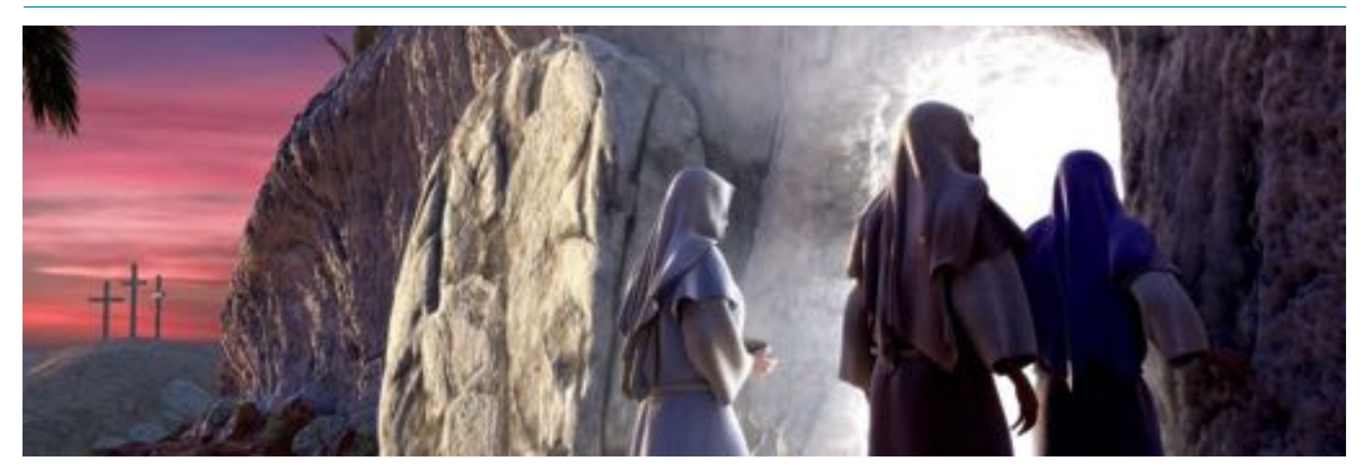
El protagonismo de las mujeres en los relatos de aparición

Marcos (16,1-11)

Figuras femeninas que aparecen: María magdalena, María de Santiago, Salomé.

Acciones y recorrido de las figuras femeninas. (Marcos)

Lo primero que hacen los personajes femeninos del relato de Marcos es ir al sepulcro el primer día de la semana con perfumes, práctica que se realizaba en el medio oriente para embalsamar los cuerpos. Estas hacen una pregunta retorica v.3 ¿Quién nos quitara la piedra de la entrada del sepulcro? La narración continúa diciendo que vieron a un joven con vestiduras blancas, ante lo cual ellas se asustaron. Pero el les dijo: no se asusten y les comen-



ta que el crucificado ha resucitado. Y de forma imperativa el texto dice que vayan donde los demás discípulos mencionando a Pedro por aparte y se dirijan a galilea a reunirse con el resucitado tal como les había dicho.

Según la forma primitiva del evangelio de Marcos que concluye en el 16:8, después de haber recibido el encargo del anuncio las mujeres huyeron por miedo e incumplen la orden. Pero si tomamos en cuenta los versículos 9-11 que según la crítica textual fueron añadidos posteriormente, en dichos versículos aparece un micro relato independiente al de los versículos 1-8 donde Jesús de manera directa sin la mediación de un ángel se aparece solo a María magdalena. La narración dice que el primer día de la semana Jesús se apareció (ofte) a María magdalena de la cual había expulsado siete demonios. Y en este segundo relato presenta el final de marcos, María sí da el anuncio a los discípulos; lo cual la convierte en la primera evangelista.

Mateo
Figuras femeninas que aparecen: María magdalena, Otra María.

Acciones y recorrido de las figuras femeninas.

En el Evangelio de Mateo, Jesús se aparece a María Magdalena y otra María en su tumba vacía. La narración está situada en el primer día de la semana y a diferencia de los otros evangelios ahí se menciona que hubo un temblor de tierra atribuyéndole a un ángel que bajó del cielo y que quitó la piedra del sepulcro. El relato dice que en su conversación con las mujeres les dijo: no tengan miedo, sé que buscan al crucificado, pero él no está aquí, sino que ha resucitado. Al igual que el ángel de Marcos de forma imperativa les dice que vayan y les anuncien a los discípulos que Jesús ha resucitado y que se reunirá con ellos en Galilea. Posteriormente el evangelista dice que Jesús le salió al encuentro. Después de que él las saludó, Y ellas, acercándose, abrazaron sus pies, y le adoraron. Entonces Jesús les dijo: No temáis; id, dad las nuevas a mis hermanos, para que vayan a Galilea, y allí me verán.

Lucas
Figuras femeninas que aparecen: María magdalena, María de Santiago, Juana. Otras mujeres.

Acciones y recorrido de las figuras femeninas.

A diferencia de los otros evangelios en el relato de aparición de Lucas aparece una posible explicación dirigida a los no judíos lectores de este evangelio, sobre el hecho de que las mujeres descansaron el sábado conforme al mandamiento. El v. 4 vemos también que ante ellas se aparecen seres angélicos y, a diferencia de los otros sinópticos, no es un ángel si no dos, ante lo cual ellas se asustaron y el relato dice que se inclinaron al suelo. En la conversación ellos les dicen a las mujeres ¿Por qué buscan entre los muertos al que está vivo? no está aquí, sino que ha resucitado. Lucas señala que las mujeres recordaron lo que Jesús les había enseñado acerca de que el hijo del hombre tenía que ser entregado, crucificado pero que al tercer día resucitaría. En los v. 9-11 son María Magdalena, y Juana, y María madre de Jacobo, y las demás con ellas, las primeras en llevar la noticia del resucitado a los apóstoles hombres. “Mas a ellos les parecían locura las palabras de ellas, y no las creían”. Y al final del relato se menciona que ellos no les quisieron creer, mas sin embargo tratando de resaltar la figura de Pedro, el relato dice que fue corriendo al sepulcro y solo encontró las sábanas y regresó a casa admirado por lo que había sucedido.

Juan
Figuras femeninas que aparecen: María magdalena.

Acciones y recorrido de las figuras femeninas.

El relato de aparición de Juan está situado siempre en el primer día de la semana, en él como ya lo detallamos en la parte de arriba el único personaje femenino que aparece es el de María magdalena. (Esto debido probablemente a la influencia gnóstica en este evangelio debido al protagonismo que la magdalena tuvo en los círculos gnósticos).

La narración dice que llegó temprano al sepulcro cuando todavía

estaba oscuro y que encontró quitada la piedra, después se fue corriendo donde estaba Pedro y el discípulo que Jesús amaba mucho y les contó que el sepulcro estaba vacío. Luego estos van al sepulcro y constatan por sí mismos lo que la magdalena les ha contado. Luego la narración en el v.11 dice que ella se quedó fuera del sepulcro llorando y mientras lloraba vio dos ángeles vestidos de blanco, y en la conversación los ángeles le preguntaron: ¿por qué lloras?, ella les dijo porque se han llevado a mi señor y no sé donde lo han puesto. A diferencia de los sinópticos que presentan a la gente en la tumba conmocionada y temerosa de los ángeles, Juan no muestra esa conciencia. En cambio, se presenta a María como respondiendo sin rodeos.

En el v.14 una vez que María explicó a los ángeles acerca de su preocupación por el vacío de la tumba, se gira y repentinamente ve a Jesús, pero lo confunde con un jardinero y le dice: si usted sabe quien se ha llevado el cuerpo dígame dónde lo ha puesto para que yo vaya a buscarlo. En este pasaje muchos se preguntan por qué maría magdalena no reconocía a Jesús puesto que sabía cómo era él. Claro, el problema es que la mayoría de personas leen este pasaje como si se tratara de una historia, cuando en realidad es literatura de reivindicación, es decir es un relato narrativo de aparición por ello vemos que en el v. 16 el narrador dice que Jesús dijo: "Maria" y ella le dijo ¡Raboni!, y entonces lo reconoce, es decir en este relato se hace uso de lo que en narrativa se conoce como anagnórisis que significa reconocimiento lo cual explica por qué antes no lo había reconocido ya que el narrador elabora su relato de tal forma que con la anagnórisis del v.16 se resuelva la trama y ella reconozca a Jesús. Luego en el v. 17 Jesús le dijo, no me detengas porque aún no me he reunido con el padre, pero le ordena que vaya donde los discípulos y les cuente lo que le había dicho.

Análisis final

La tradición evangélica (menos el Evangelio de Marcos en su final auténtico) da testimonio unánime de que hubo apariciones de Jesús a mujeres. En los relatos María magdalena es la figura destacada. Lo que nos dice que tuvo un gran liderazgo entre los primeros seguidores y seguidoras del movimiento de Jesús.

Estos relatos a diferencia de los que aparecen en los escritos paulinos que hacen referencia a apariciones a varones, según muchos comentaristas por razones jurídicas ya que para un judío el testimonio de una mujer no era válido. Los relatos de aparición de los evangelios resaltan la participación activa de las mujeres en el movimiento de Jesús y en la formación de las primeras comunidades cristianas.

Estos relatos a diferencia de los que aparecen en los escritos paulinos que hacen referencia a apariciones a varones, según muchos comentaristas por razones jurídicas ya que para un judío el testimonio de una mujer no era válido. Los relatos de aparición de los evangelios resaltan la participación activa de las mujeres en el movimiento de Jesús y en la formación de las primeras comunidades cristianas

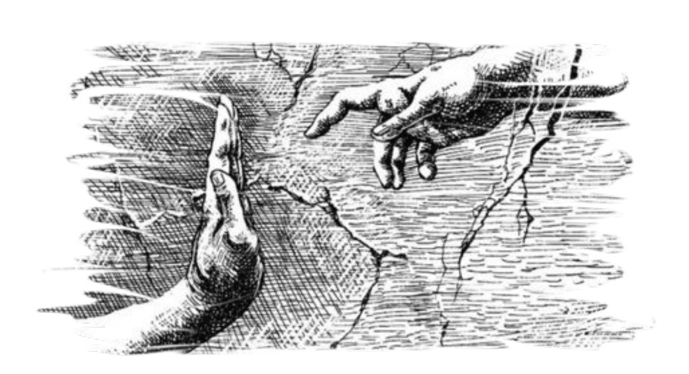
El presentar a las mujeres como testigos de la resurrección fue una forma de reivindicar y legitimizar su liderazgo ya que en la última década del primer siglo, se gesto un proceso de exclusión de las mujeres en una línea del cristianismo primitivo, que se fue jerarquizando gradual y patriarcalmente, ya desde el tiempo de Pablo y que terminó por excluir y silenciar el testimonio de María Magdalena y otras mujeres.

Lectura hermenéutica

Luego de ver cómo los relatos de aparición presentes al final de cada evangelio, reivindican y legitiman el liderazgo de figuras femeninas, de mujeres iconos en los comienzos del cristianismo. Surge la interrogante ¿Qué nos dicen a nosotros hoy? Si bien es cierto, históricamente en muchos casos se ha invisibilizado voluntaria o involuntariamente el protagonismo de las mujeres en ámbitos sociales, profesionales, eclesiales etc. Han existido mujeres que han marcado la diferencia en diversas áreas… desde la magdalena y todas las mujeres mencionadas o no en el texto bíblico, heroínas como Juana de arco, científicas como Maria Curie, escritoras como Simón de Beauvoir, Virginia Woolf, políticas como Evita Perón, madre Teresa de Calcuta, sor Teresa, sor Juana Inés de la cruz; por mencionar algunas.

En el ámbito eclesial que es el campo que nos ocupa debemos decir que el papel de la mujer es importantísimo, aunque no siempre se es reconocido. El acercarnos a este tipo de relatos del texto bíblico nos da un panorama distinto y nos llenan de esperanza en este camino de búsqueda y de construcción de relaciones humanas más justas y equitativas, enfocadas en la praxis de nuestro referente histórico, Jesús. ***R***

Sobre el ateísmo





Julián Mellado

Profesor de Lengua y Literatura francesa

(Nacido en Bélgica)

EL ENCUENTRO FUE AMABLE y respetuoso. Se habían reunido para tomar café y hablar de filosofía. Una tertulia entre amigos. Después de un rato, ya el café servido, uno de ellos propuso el tema a debatir. (se turnaban para escoger un tema en cada encuentro). El responsable propuso de hablar sobre Dios lanzando esta pregunta: "¿Creéis que existe? Porque ***yo soy ateo".*** De esta manera dejaba claro de entrada cuál iba a ser la posición que iba a defender. La sorpresa surgió cuando uno de los tertulianos le preguntó a su vez: ***"¿De qué dios eres ateo?".***

Esta anécdota nos puede ayudar a comprender mejor de qué se trata cuando se habla de ateísmo. Para casi todo el mundo el asunto no es tan misterioso. Ateo es quien cree que Dios no existe. Ya advertía el filósofo ateo André Comte-Sponville, que se trataba de una creencia negativa y no un saber. Al igual que el creyente, quien cree en su existencia pero tampoco es un saber. En todo caso, estamos hablando de afirmar o negar la existencia de Dios, mediante otras maneras que la investigación científica.

Nos movemos en el terreno de la argumentación, o en el de las razones.

Hoy en día está de moda el llamado "Nuevo Ateísmo" que representa una corriente militante contra toda clase de fe. Pero no representan todas las clases de ateísmo al igual que tampoco un solo teísmo (por mucho que pretendan sus defensores) abarca todo lo que se puede creer y decir.

La pregunta del tertuliano era más pertinaz de lo que parece. ¿Acaso todo el mundo no sabe que hay un solo Dios?

Lo cierto es que no está tan claro. No se trata de que pueda un solo Dios, sino que exista ***un solo discurso sobre él.*** Dios no solo es creído sino también de alguna manera es ***pensado y verbalizado.***

No hay más que estudiar la historia de las religiones para comprobar que no ha existido, ni existe un solo discurso. Pero además ni siquiera en una religión el discurso aparece como único. Incluso podríamos rastrear diferentes sensibilidades en los textos sagrados. Esto no es óbice para que cada creyente, iglesia, denominación piense que su discurso es el único verdadero. ¿Y qué tiene que ver esto con el ateísmo?

Pues que en realidad el ateísmo es una respuesta negativa a un teísmo previo y concreto. Primero se da el discurso creyente, luego se le niega. Es decir el ateísmo como bien indica la partícula "a", niega lo que recibe. Niega un teísmo. Por sí mismo, el ateísmo no existiría. Es un acto de negación. En realidad el que se define como ateo, no está diciendo nada más de sí mismo. Al igual que el que se dice creyente. Un fanático religioso se llamará creyente al igual que un creyente reflexivo. (al igual que un ateo fanático y uno reflexivo dirán que no creen)

Por lo tanto, estrictamente hablando el ateísmo tiene menos que ver con "Dios" que con un discurso sobre Dios.

Dios es definido en ese discurso, y es a eso que responde el ateísmo. Tratará de encontrar por dónde hacen aguas los argumentos. Pero si ese ateísmo se encuentra con un teísmo diferente ¿le servirán esas refutaciones?

Se ha acusado a los ***nuevos ateos*** de buscar siempre la peor versión de la religión para luego lanzarse a su refutación. Muchas veces sus lectores ignoran que otros creyentes han refutado (y muchas veces de mejor manera) esos discursos caducados y que no les representan. Decía Anthony Flew, el filósofo ateo convertido al Deísmo, de que había que escoger siempre la mejor versión de la parte adversa. Igualmente, cuando un creyente desea confrontar el ateísmo, debería buscar la mejor versión que confronte su discurso. Me parece un gesto de honestidad intelectual. Por desgracia desde ambos lados trabajan con caricaturas bien arregladas para luego anunciar su victoria frente al ignorante opositor.

Hablando de los que se toman en serio el debate, normalmente el ateísmo que aparece en esos libros suele ser una refutación del teísmo, llamémosle tradicional.

El creyente en este caso tiene una idea de Dios, y es esa misma idea la que se encuentra en el ateo.

¿Crees que Dios existe? **¿De qué Dios me hablas?**

Ahora bien, todos somos los ateos de otros. Si le preguntamos a un cristiano conservador si cree en Shiva, responderá que no. Es ateo de ese dios. También puede ocurrir que un cristiano defina el Dios en el que cree, y otro cristiano no se vea representado en ese dios. Es ateo de ese "dios". Es cierto que las religiones establecen sus discursos oficiales que no todo creyente de a pie llega a comprender.

Los primeros cristianos fueron tildados de "ateos" por no creer en los dioses romanos. Fueron perseguidos por el delito de ateísmo. Está claro que la idea de la Divinidad que tenían esos cristianos difería de la que tenían sus verdugos. Con esa palabra (Dios) se puede expresar diferentes ideas, proponer diferentes discursos.

Lo triste es cuando alguien cree que su discurso es Dios mismo, o que negado un discurso se niegan todos.

Personalmente propondría que existen ateísmos como existen teísmos. Quizás la pregunta sería: ***¿A qué llamamos Dios?***

Para centrar un poco el tema, debería ser ***aquello que constituye el criterio existencial*** de una persona. Quizás el misterio en el que vive y por el cual es habitado.

La manera de nombrar ese misterio es secundario, y no se impone necesariamente un solo término. Ese criterio existencial es fruto de experiencias inefables, de reflexiones, de encuentros, de descubrimientos, de rectificaciones, de meditaciones, lecturas…

Es nuestra **experiencia fundante** que nos define como ser personal, nuestra manera de trascender, nuestra visión de la Realidad y sobre todo de nuestro *estar en la vida.*

El que se define ateo de un teísmo, no significa que no tenga "creencias" personales aunque les dé otro nombre.

A la pregunta ¿A qué llamas ***tú dios?*** se acompaña algo fundamental**. Como sea ese dios así será el creyente.** Se podrá ser todo lo monoteísta que se quiera, pero el dios personal de cada creyente no coincide necesariamente con el del otro creyente. ¡Pero si solo hay un Dios! Es posible, pero hay una multitud de discursos.

Puede ser que haya quienes no consideren que la palabra ***Dios*** indique lo que los ateísmos tradicionales tratan de refutar.

Muchos ateos dicen que Dios es el Dios de siempre, mostrando una extraña **fidelidad** a cierta teología. Otros que no creen en esa definición y se niegan a dejar el término en manos de los creyentes han decidido utilizarlo para expresar su experiencia fundante, o criterio existencial, aunque no tenga nada que ver con los otros discursos.

Personalmente me declaro ateo de muchos discursos sobre la divinidad, pero no de otros. Siendo consciente de que yo también propongo otro discurso indemostrable, que se renueva constantemente.

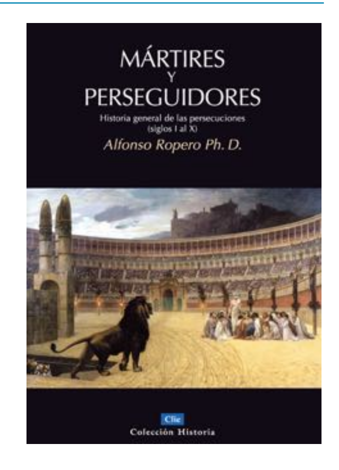
Teísmos, ateísmos con sus afirmaciones, sus negaciones y por supuesto sus ignorancias.

No creo que pueda existir un acuerdo amistoso entre los teísmos, ni siquiera entre los ateísmos. El tema es demasiado íntimo y nadie tiene el derecho de juzgar mi interior al igual que yo tampoco puedo hacerlo con otras personas. Expresar "soy creyente o soy ateo", no dice mucho de una persona.

Lo mejor es estar a la escucha de los diferentes discursos y sus negadores, o esas negaciones y sus opositores. Aprenderemos mucho de la condición humana, y si los argumentos son buenos, aunque no los compartamos, podremos aprender. En todo caso, los teísmos y los ateísmos no deberían determinar las relaciones entre seres humanos. Quizás en otro nivel que no sea la de la controversia argumental, podría darse un encuentro en la libertad, la compasión y la búsqueda de la verdad.

Quizás... solo quizás.

MÁRTIRES Y PERSEGUIDORES



Alfonso Ropero. Editorial Clie, 2010.

Reseña por Alfonso P. Ranchal

"La aristocracia pagana nunca perdonó a los cristianos su equiparación a religión lícita, primero, oficial, después, que condujo al abandono y destrucción del culto de los dioses de Roma. El conflicto fue de tal profundidad que todavía hoy se señala al cristianismo como una de las causas de la ruina del Imperio, en lugar de preguntarse qué hubiera ocurrido si el cristianismo hubiese sido adoptado cuando el Imperio gozaba todavía de buena salud, aportando a su cuerpo la sanción y la fuerza necesaria para realizar sus más nobles aspiraciones: el sentido de justicia, el espíritu de sacrificio, el valor sagrado de la familia. ¿No era por todo ello que luchaba el cristianismo?". Alfonso Ropero.



Alfonso P. Ranchal

Diplomado en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas), Licenciado en Teología y Biblia por la Global University y Profesor del CEIBI. Vive en Cádiz

Es frecuente escuchar o encontrarse por escrito dos ideas conectadas en relación al cristianismo de los primeros siglos. Por un lado, la de aquellos que sostienen que las persecuciones que se fueron dando en el seno del Imperio romano realmente fueron escasas y, además, que produjeron un número muy reducido de mártires; por el otro, la de que el cristianismo era tan intolerante y extremista que muchas de estas persecuciones las provocaba precisamente con esta forma de ser y de entender la vida social. Como consecuencia, la realidad que las dos anteriores posiciones nos mostraría es la de unos cristianos que sufrieron persecución, torturas y muerte en un número bastante escaso e incluso comprensible ante su negativa y rechazo de todo aquello que consideraban pagano. Si a esto le añadimos una especie de moda que se extendió por todos los rincones y que veía el martirio como un final deseable, como la imitación más gloriosa del Maestro, la visión que se nos ha transmitido, escrita además por autores creyentes, de una historia de martirio llena de una multitud de testigos que daban su vida por una moral superior y un convencimiento interno de estar en la verdad, queda muy maltrecha.

Se sigue que la mentalidad fundamentalista y fanática se tradujo con el tiempo en una imposición de lo propio negando toda validez y derecho de existencia a una rica y milenaria cultura pagana que fue arrasada, siendo esto una de las grandes catástrofes de la historia por el incalculable valor cultural de lo que se perdió. Esto nos colocaría ante un cuadro enormemente negativo de aquel cristianismo de los primeros siglos muy diferente a lo que tradicionalmente se nos ha contado.

Pero este cuadro está mal pintado, y de igual forma ocurre con aquel otro que presenta la escena contraria y que mantiene que los creyentes fueron perseguidos sistemáticamente teniendo una multitud incontable de mártires. Cuando el cristianismo llegó a ser religión lícita, continúan, siempre fue tolerante y respetuoso con aquellos que creían o pensaban diferente, salvo en casos excepcionales.

El libro del Dr. Ropero se interna en la consideración de la historia de las persecuciones que se dieron en los diez primeros siglos de nuestra era, pero se centra especialmente en aquellas que se dieron en el seno del Imperio romano. De hecho, buena parte del libro (de sus más de 500 páginas) abordan este periodo

histórico. Son concretamente 540 páginas el total en este volumen, pero tiene un formato mayor de lo habitual por lo que perfectamente podría superar las 700 si se hubiera adoptado el tamaño que suele usarse en este tipo de publicaciones.

Es importante recalcar que no estamos ante un libro de opinión o confesional, sino que se trata de una ardua investigación con una muy importante bibliografía insertada y distribuida al final de cada una de las subdivisiones o secciones de cada capítulo. Es por ello que podemos hablar de que estamos ante un texto resultado de un relevante trabajo de estudio, lo que pone de manifiesto la importancia y la necesidad de tener un libro como el presente para poder hablar con determinación y peso de los asuntos en él tratados. Es imprescindible el equilibrio cuando existen este tipo de posiciones enfrentadas que carecen de sustento histórico.

El profesor Ropero articula su libro en una introducción y en cinco partes principales con una bibliografía general al final, y por último un índice analítico.

Las cuatro primeras partes se enmarcan dentro del Imperio romano llegando hasta el tiempo en el que sus dominios occidentales caen bajo el empuje de los bárbaros. La quinta parte trata de la persecución de los cristianos bajo el Islam desde su aparición hasta el siglo décimo.

Ropero nos dice:

"Creo que hacía falta una historia general de las persecuciones donde se abordara el tema desde los diversos puntos de vista de los implicados, de los perseguidos y de los perseguidores, y de aquellos factores que pasaron desapercibidos a los implicados, pero que contribuyeron a dictar sus normas de conducta: los cambios sociales y políticos, la mezcla de pueblos, las catástrofes naturales y humanas. Había que rehuir el guión de una película de buenos y malos, donde toda la verdad y toda la razón están de una parte y nada en la contraria. Nuestro estudio nos ha permitido entrar en la mente de los perseguidores, rastrear sus creencias y sus miedos, comprender sus razones. Se lo debíamos para no repetir la historia a la inversa. Esto nos ha permitido ver los factores imponderables que recorren la historia, el papel tan poderoso que juegan las emociones humanas en el curso de los acontecimientos" (p. 16).

Estas palabras nos proveen la idea exacta del contenido del volumen que tenemos entre manos y la importancia de considerarlo. No se trata de un escrito en donde, por así decirlo, se hacen dos columnas paralelas y en una se coloca a los buenos y en la otra a los malos. Alfonso Ropero se esfuerza por conocer las razones de los perseguidores como así también de los perseguidos sin negar los episodios oscuros y moralmente condenables que se dieron tanto de un lado como del otro. Busca equilibrio entrando en las mentes de los judíos, primeros perseguidores, del pueblo llano que veía como un auténtico peligro para su bienestar y seguridad a los cristianos que iban en aumento numérico, y finalmente en la de los gobernantes que iniciaron las persecuciones genera-

les desde el Estado y que, contrariamente a lo que se cree, no se dieron de manera sistemática hasta mitad del siglo tercero con el emperador Decio. Dicho lo cual, es innegable ante los datos y fuentes que tenemos que el cristianismo se impuso ganando seguidores sin cesar gracias a su elevada moral y a su espíritu de sacrificio. Incomprendido por su entorno se aferraba y miraba a su Maestro como fuente de inspiración para soportar todo aquello que injustamente le venía. En muchas ocasiones fue un auténtico problema de comprensión mutua. Los cristianos consideraban que estaban sufriendo por causa de su fe mientras que su entorno pagano lo interpretaba como un desafío a los dioses protectores y benefactores que de no ser debidamente honrados, podría traducirse en toda una serie de catástrofes, desde enfermedades o malas cosechas hasta invasiones.

Las muertes ocasionadas por los judíos se enmarcan dentro de otras razones siendo la principal la que consideraba a los primeros seguidores de Jesús como blasfemos.

El presente libro también trata de aquellos cristianos que padecieron en la iglesia de Oriente, especialmente en Persia, y cómo los armenios fueron especialmente masacrados por su fe cristiana bajo el Imperio Persa sasánida con su religiosidad zoroástrica o mazdea.

Finalmente, las persecuciones efectuadas por el Islam obedecían a una mentalidad que fusionaba la religión con la política y el ideal de conquista. Si el cristianismo tenía a un Profeta que había padecido y muerto en una cruz, y era allí donde muchos de estos creyentes miraban para hacer soportable sus padecimientos, en el Islam su profeta Mahoma era alguien que había conseguido todos sus progresos en base a la guerra santa habiendo dirigido personalmente unas ochenta confrontaciones bélicas. Todo ello aparecía sancionado en el Corán. Nuestro autor coloca numerosas citas de este libro sagrado por medio de las cuales demuestra cómo el ideal de guerra santa era y es algo que todo buen musulmán debe abrazar o como mínimo justificar.

Por otra parte, las cifras de mártires causadas por el Imperio romano deben contarse por miles (entre 3.000 y 10.000 según nuestro autor), colocando así un poco de cordura a los números que pueden desprenderse de las palabras de escritores cristianos, pero también confrontando aquellos otros que son ridículamente bajos. Y esto sin contar a todos aquellos creyentes que tuvieron que soportar algún tipo de violencia que haría la cifra final mucho más elevada.

Como ya dijimos al inicio de esta reseña, estamos ante una investigación muy bien documentada y esto le concede un peso académico indiscutible. Abundantes son las citas explícitas de las fuentes originales lo que hace que el lector pueda comprobar por sí mismo lo que allí se está presentando.

Otro punto destacable es que entra en detalles de la increíble y pavorosa capacidad humana para desarrollar y practicar toda clase de tortura para provocar el máximo dolor y humillación posible. Se detalla cómo era la permanencia de los cristianos en aquellas cárceles infrahumanas y la vergüenza y humillación que debían soportar las mujeres creyentes que, además de los padecimientos comunes con los varones, eran violadas o mandadas a prostíbulos para doblegar su voluntad y que así apostataran. Muchas de estas mujeres eran jóvenes que tenían en alta estima la virginidad y la pureza sexual por lo que no pocas se suicidaban ante el inminente ultraje.

Por otra parte, también se rompe el mito tan extendido que mantiene que la mayoría de los cristianos, ante la disyuntiva de adorar y consecuentemente apostatar, o mantenerse en la fe y morir, optaban por esta segunda opción. La realidad, sin embargo, es que la apostasía fue muy frecuente y se dio en mucho mayor número que en el de aquellos que aceptaron morir. De hecho, esto supuso un auténtico problema en el seno de la Iglesia cuando muchos de estos apóstatas querían volver a la plena comunión buscando el perdón y la aceptación.

Es cierto que una vez que el cristianismo fue religión lícita primero y oficial después, tuvo una actitud cada vez más beligerante contra todo aquello que consideraba pagano e incluso colocó en el mismo lugar al judaísmo. Como consecuencia se dieron presiones de todo tipo, incautación de propiedades y destrucción de patrimonio pagano condenando al ostracismo a aquellos que se negaban a abandonar sus creencias. Una triste realidad que parecía olvidar su propio pasado. Pero dicho lo cual el grado de sadismo con que el Imperio persiguió y torturó a los cristianos no tuvo su paralelo en estos últimos cuando pudieron y tuvieron el poder.

Los herejes tampoco se libraron y fueron tratados como si de otro tipo de paganos se trataran.

Alfonso Ropero escribe francamente bien y es capaz de encajar y armar tantos datos en un conjunto armónico que evidencia que ha conseguido lo que pretendía con la escritura de este libro. En la misma cita que colocaba más arriba, nuestro autor pensaba que era necesario un libro como este que tratara la historia general de las persecuciones desde diferentes puntos de vista y sin exclusiones ni reduccionismos. Tras haberlo leído yo también soy de la misma opinión, se trata de un libro necesario y que ya ha sido escrito. ***R***



Los defensores de la Tierra Plana no son "cuatro frikis"
https://www.xataka.com/espacio/los-defensores-de-que-la-tierra-es-plana-no-son-cuatro-frikis-son-arietes-de-los-movimientos-anticiencia

La Biblia NOCIONES ELEMENTALES #6

Revista Renovación

Géneros literarios de la Biblia

Todos sabemos que con unas mismas palabras podemos comunicar cosas diferentes, según la intención y el tono con que las digamos. Es por esto que para percibir el mensaje que el autor bíblico nos transmite, debemos, sobre todo, averiguar cuál es la intención que se propone con su escrito. Y la intención del autor la descubrimos a través del género o forma literaria que emplee en su escrito. Sabemos que no es lo mismo leer un libro de historia, cuya intención es compartir hechos, personajes, lugares y fechas, que leer una novela, que sabemos que no tenemos que atribuir valor histórico a su relato.

Teniendo en cuenta que la Biblia no es un libro sino una colección de libros, de carácter muy desigual, no la podemos interpretar sirviéndonos del mismo patrón para todos. Es necesario tener conocimiento de los diversos géneros (y subgéneros) literarios que sus autores emplean para poder captar su intención en cada uno de los pasajes del libro o del libro mismo.

¿Que entendemos por géneros literarios?

Los géneros literarios son los distintos grupos o categorías en que podemos clasificar las obras literarias atendiendo a su contenido. La retórica clásica los ha clasificado en cuatro grupos generales: épico, lírico, dramático y didáctico.

Es decir, los géneros literarios son las diversas formas de expresión que usualmente se emplean para transmisión de unos determinados contenidos y que responden a una concreta intención del escritor.

De la importancia que tiene el estudio de los géneros literarios, se hizo eco la Constitución `*Dei Verbum*' del Vaticano II: "Para descubrir la intención de los hagiógrafos... hay que atender a los `géneros literarios´, puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en los textos de diverso género: históricos, proféticos, poéticos o en otras formas de hablar" (DV 12).

Clasificación

Todos los géneros que encontramos en la literatura en general, los hallamos también en la Biblia; sobre todo aquellos que son comunes en el mundo semita, donde hay un predominio de lo imaginativo y lo concreto.

Comúnmente, se suele identificar dentro de la Biblia siete grandes géneros literarios: Ley, Pro-



fecía, Lírica, Narrativa, Sabiduría, Apocalíptica y Carta. Esta identificación no significa que todo el libro se corresponda con esta definición; dentro de él podemos encontrar géneros y formas diversas que se suceden.

En términos generales estos son los contenidos e intenciones de estos géneros y los libros de la Biblia donde se encuentran.

1. Ley
Normalmente lo encontramos en las colecciones de preceptos, normas, costumbres... Tienen como intención articular la alianza con Dios y las relaciones mutuas. Los libros más característicos donde se encuentra este género son: Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio (donde se contiene la Ley de Moisés).

2. Profecía
Las profecías son mensajes de Dios al pueblo de Israel a través de los profetas. Tiene como propósito llamar a la conversión a los dirigentes y al pueblo mismo. Este género caracteriza especialmente a los libros proféticos del AT.

3. Lírica
Expresa las vivencias, los sentimientos, despertados por la contemplación de la realidad. Se trata de una lírica religiosa o, al menos, interpretada. Tiene como fin expresar dolor, amor, alabanza, confianza... ante Dios. Los libros más característicos de este género son Salmos, Cantar de los Cantares y Lamentaciones.

4. Narrativa
Dentro de la narrativa cabe todo lo que es relato de sucesos, ya sea que se trate de hechos históricos o simplemente imaginarios. Este género lo hallamos en gran parte de la Biblia. En el Antiguo Testamento: Génesis y en partes del Pentateuco. En el Nuevo Testamento: los Evangelios y Hechos.

5. Sabiduría
Este género recoge la experiencia de los sabios, expresada de ordinario en una forma de sentencias. Su propósito es hacer reflexionar sobre las realidades de la vida para buscarle su sentido más profundo. Los libros que se corresponden con este tipo de género son: Job, Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría, Eclesiástico (este en el canon largo).

6. Apocalíptica
Abundan los relatos de visiones y sueños en un lenguaje simbólico. Pretende interpretar el sentido global de la historia, pero, sobre todo, levantar los ánimos decaídos en tiempos de desgracia o persecución. El libro apocalíptico por antonomasia es el de Daniel, en el AT, y Apocalipsis en NT, y en pasajes de otros libros en ambos Testamentos.

7. Carta
Las cartas (o epístolas) se prodigan en exposiciones doctrinales y exhortaciones dirigidas bien a comunidades o a individuos. Con ellas sus autores pretenden adoctrinar, exhortar, corregir y, por extensión, evangelizar a distancia. Forman este género todas las cartas (epístolas) del Nuevo Testamento. (*Continuará*). **R**

CULTURA RELIGIOSA HINDÚ

#15



Alberto Pietrafesa

Empleado público del Ministerio de Agroindustria de Argentina. Exégeta autodidacto. Estudioso de las lenguas originales de la Biblia, la exégesis y la hermenéutica bíblica. Investigador orientalista. Colaboró en varios sitios de Investigación bíblica en Facebook.

Descripción de la Madre Kali (XV)

Otro elemento que la Madre Kali sostiene en sus manos es una caracola marina de color blanco.

Si se observa con cierto detalle, se verá que dicha caracola culmina en una especie de cono metálico que oficia como boquilla, lo que indica que se lo utiliza como instrumento musical de viento. Dicho instrumento se empleaba antiguamente en la guerra para sonar alarma y dirigir ciertas operaciones militares y, de tal manera, se lo ve a menudo en las imágenes del dios hindú Krishna en la guerra inmortalizada en la epopeya del Mahabhárata.

Por otra parte, tal tipo de caracola se emplea en todos los templos hindúes al comienzo y al final de las adoraciones a las imágenes (*murtis*) de las divinidades, según algunos, por su carácter apotropaico (exorcístico) para alejar a las entidades malignas. Asimismo, es también usada para las aspersiones de agua bendita.



Tal tipo de caracola que sostiene la Madre Kali tiene dos particularidades: es blanca y dextrógira (esto es, que su espiral "gira" en el sentido de las agujas del reloj).

El color blanco de dicha caracola alude a la casta religiosa de los brahmanes, mientras que la dirección dextrógira (la cual es rara en tales caracolas), le confiere un carácter particularmente sagrado, dado que representa el orden cósmico (*rita*).



Krishna (a nuestra derecha) soplando la caracola.

Por otra parte, existe en Nepal una costumbre consistente en la elección de una niña dotada de ciertas características (una de las cuales es poseer el cuello con cierta forma de "caracola"), la cual oficiará por un tiempo como una especie de "encarnación viviente" de la Madre Kali. Tales niñas son denominadas "*Kumari*".

El simbolismo específico de tal caracola en la iconografía de la Madre Kali tiene varios significados:

1. Con el sonido de la caracola, la Madre Kali anuncia triunfalmente su destrucción de los demonios.

2. Con el mismo sonido, la Madre Kali ahuyenta a las entidades negativas que amenazan a sus devotos (*bhakta*).

3. En cuanto recipiente de agua bendita, es empleado por la Diosa para asperger y bendecir a sus devotos.

4. Finalmente, el sonido de la caracola en manos de la Madre Kali remite al sonido (*shabda*) que genera la vibración cósmica (*spanda*) de la que emana toda la existencia. Tal sonido es una cualidad (*guna*) del quinto estado de la materia (llamado *akasha* o "éter"). Dicho sonido es a menudo relacionado con la sílaba sagrada (*mantra*) *Om,* con la cual comienzan todas las oraciones hindúes. En cuanto energía espiritual (*shakti*) del dios Shiva que crea el Universo a través del "sonido" (*shabda*), la Madre Kali oficia a la manera del Espíritu Santo (*Ruaj ha Kodesh*) quien, junto con el Verbo (*davar*) da a luz al Cosmos.

Jai Kali Ma.

En cuanto energía espiritual (shakti) del dios Shiva que crea el Universo a través del "sonido" (shabda), la Madre Kali oficia a la manera del Espíritu Santo (Ruaj ha Kodesh) quien, junto con el Verbo (davar) da a luz al Cosmos.



Kumari

NaturalezaPlural

Los tres ‘funerales’ que muestran la tristeza de los gorilas



Un grupo de gorilas observa el cadáver de un espalda plateada. En vídeo, los gestos de "tristeza" de estos animales. DIAN FOSSEY GORILLA FUND INTERNATIONAL | EPV

Un equipo científico graba por primera vez cómo estos simios velan sus cadáveres

En los meses anteriores a su muerte, *Ihimure* había entablado una importante amistad con *Titus*, el macho alfa del grupo. Y cuando *Titus* murió no se separó de él mientras el resto de los gorilas se acercaban a *velar* el cadáver. Incluso durmió esa noche junto a su cuerpo. Un año después, cuando murió *Tuck*, la hembra de mayor rango, durmió con ella su hijo menor, *Segasira*. Y de nuevo, en torno al cuerpo se congregó la manada, realizando todo tipo de comportamientos dirigidos a ella, desde gestos de cuidado hasta demostraciones violentas. Los gorilas dejan clara su contrariedad por la muerte de sus compañeros con rituales y gestos conmovedores que recuerdan a la pena que sentimos los humanos. Un hito que tumba por completo la leyenda de que son simios brutales, esa que comenzó a derribar la pionera Dian Fossey.

El equipo de primatólogos que sigue a este grupo de gorilas de las montañas en Ruanda tuvo la suerte de presenciar y grabar estos *funerales*. Ahora publica un estudio en el que analiza lo sucedido en estas muertes y en otra posterior en otro grupo muy distinto que también se grabó. Y acaba su trabajo con una conclusión controvertida: "Esta observación [el comportamiento de *Ihimure* y *Segasira*] puede sugerir que los humanos no son únicos en su capacidad de afligirse".

Y cuando Titus murió no se separó de él mientras el resto de los gorilas se acercaban a velar el cadáver. Incluso durmió esa noche junto a su cuerpo.

ARTÍCULO COMPLETO:
https://elpais.com/elpais/2019/04/04/ciencia/1554378154_099642.html#?id_externo_nwl=newsletter_materia20190405



UJERES FILÓSOFAS

“Conserva celosamente tu derecho a reflexionar, porque incluso el hecho de pensar erróneamente es mejor que no pensar en absoluto” (Hipatia de Alejandría).

#13



Hipatia (Segunda parte)



Juan Larios
Presb. de la IERE

FEMINISMO DE HIPATIA. Según algunos autores, Hipatia llegó a transformar el concepto de feminidad, hipótesis de dudosa credibilidad. No podemos negar que esta mujer invadió el espacio público, tanto en lo social como en lo político. Podríamos colocarla en la línea de Aspasia incluso, pues invirtió los roles determinados por la cultura para la mujer. Pero de ahí a lo otro hay un gran trecho. Hipatia no enseñó, al parecer, a mujeres; todos sus alumnos y oyentes fueron hombres. Sin embargo, otras filósofas de gran importancia, como Aspasia. enseñaron con sus enseñanzas que otro modelo de mujer era perfectamente viable; tuvieron en su alumnado tanto a hombres como a mujeres, pero Hipatia solamente enseñó a hombres, y, a veces, muy misóginos. Parece ser que las mujeres estuvieron excluidas de su círculo, aunque esto no significa que tengamos que tildar a Hipatia de “machista”, pero sí es cierto que sus enseñanzas no tenían nada que ver con lo que podríamos llamar “liberación feminista”. En este sentido Hipatia no fue sino una mística neoplatónica, para la que el conocimiento era el auténtico camino hacia el bien.

EL ATEÍSMO DE HIPATIA. Otro de los aspectos importantes, y que marcaron la vida de esta mujer fue su supuesto ateísmo. Juan de Nikiu, obispo copto, administrador general de los monasterios del Alto Egipto allá por el año 696, afirmará que Hipatia era una filósofa pagana. Esto, obviamente, constituía un serio peligro en aquella época, pues desde que en el 391 Teodosio I prohibiera los cultos paganos y Teófilo, patriarca de Alejandría y familia de Cirilo, los destrozara; las guerras entre cristianos, paganos y judíos fueron trágicas. Hipatia se mantuvo al margen de toda esta desgracia, y más en su propia ciudad. Esta actitud, precisamente, será la que determine su horrible final. Podemos decir claramente que una mujer que se movió siempre entre la justicia y la racionalidad, encontrará la muerte precisamente al toparse con lo irracional e injusto de un obispo sin escrúpulos. Esto no es algo que haya desaparecido en nuestras iglesias, pues en muchos entornos y aspectos, el egoísmo, la hipocresía y lo irracional siguen dirigiendo la vida de muchos y muchas creyentes.

Si Hipatia fue pagana o no, es algo que no llegaremos a saber nunca. Lo que sí es seguro es que no tenemos datos de que lo fuera ni que venerase el politeísmo, quizás tampoco el monoteísmo; por tanto no podemos afirmar ni lo uno ni lo otro. En todo caso, sí que habría que tener en cuenta que algunos de sus alumnos eran cristianos, como el ya citado Sinesio de Cirene.

La triste realidad fue que en el 415 d. C., Hipatia fue asesinada a manos de un grupo de fanáticos cristianos durante el episcopado de Cirilo, siendo cónsules Honorio X y Teodosio IV. La sinrazón y la barbarie cristianas se cobraron la vida de una mujer extraordinaria, y eso aun cuando según personajes como Nicéforo en su *Historia Eclesiástica,* era una mujer decorosa, modesta, honesta, casta y prudente. Su interés no fue otro que la matemática y la epistemología y vivió para la investigación y la docencia. ***R***



UNIVERSO

astromia.com

La Astronomía científica, #1

A partir del siglo XV Europa despierta de su letargo medieval. Empieza la época que conocemos como "El Renacimiento".



En astronomía, Nicolás Copérnico rechazó el universo geocéntrico y propuso la teoría heliocéntrica, con el Sol en el centro del Sistema Solar y la Tierra, al igual que el resto de los planetas, girando en torno a él. Seguía utilizando circunferencias y simplificaba los cálculos de las anteriores teorías.

Por su parte, Tycho Brahe pasó su vida recopilando datos referentes al movimiento de los planetas en el mayor laboratorio astronómico de aquel tiempo. Sus medidas eran de una precisión extraordinaria a pesar de no contar con la ayuda del telescopio.

Johannes Kepler fue ayudante de Brahe y utilizó sus datos, junto con la teoría de Copérnico, para enunciar las leyes que llevan su nombre y que describen de forma cinemática el movimiento de los planetas.

Galileo Galilei, al mismo tiempo que Kepler desarrollaba sus leyes, estudió los astros con telescopio. Descubrió los cráteres y montañas de la Luna, los cuatro grandes satélites de Júpiter y defendió el sistema copernicano. Había comenzado la astronomía científica.

A partir de entonces, los descubrimientos se han ido sucediendo de manera continuada y a un ritmo cada vez mayor. Cuatro siglos después, con la llegada de los ordenadores, los viajes espaciales, Internet y las nuevas tecnologías, se ha logrado un conocimiento profundo sobre el Universo que crece día a día. ***R***

Así es 'Cheops', el satélite español para medir exoplanetas



Desde España se dirige la primera misión europea que estudiará mundos fuera del Sistema Solar

En los últimos siglos ya se sospechaba, pero hasta 1995, nadie supo a ciencia cierta que existían mundos como la Tierra en la órbita de otras estrellas. Ahora se conocen más de 4.000 planetas extrasolares, pero todavía muy poco acerca de sus características. ¿De qué están hechos? ¿Cómo se formaron? ¿Son habitables? Para buscar las respuestas ha nacido *Cheops*, un nuevo satélite de la Agencia Espacial Europea (ESA, por sus siglas en inglés) fabricado en España y enfocado exclusivamente a estudiar los exoplanetas ya identificados.

Cheops es una nave modesta. Apenas mide un metro y medio de largo, de alto y de ancho, y solo cuenta con un instrumento científico: un fotómetro muy sensible que medirá la luz de otros sistemas planetarios. Su misión es registrar el tamaño de los exoplanetas para que los científicos puedan calcular la densidad media de cada uno y así estimar su composición, es decir, si son rocosos como la Tierra o bolas de gas como Júpiter y Saturno

La misión —rápida y barata en el contexto de la exploración espacial— es un hito del programa científico de la ESA. Sienta las bases para el estudio más detallado de exoplanetas que la agencia planea para la próxima década, y además es la primera misión espacial internacional dirigida desde España. En un concurso abierto a la industria europea, la división española de Airbus Defensa y Espacio ganó en 2014 el contrato de 25 millones de euros para encargarse de fabricar el satélite. "La forma en que se ha desarrollado ha sido de vértigo", dice Andrés Borges, el responsable en Airbus del proyecto. Cinco años más tarde, Cheops está listo para volar…

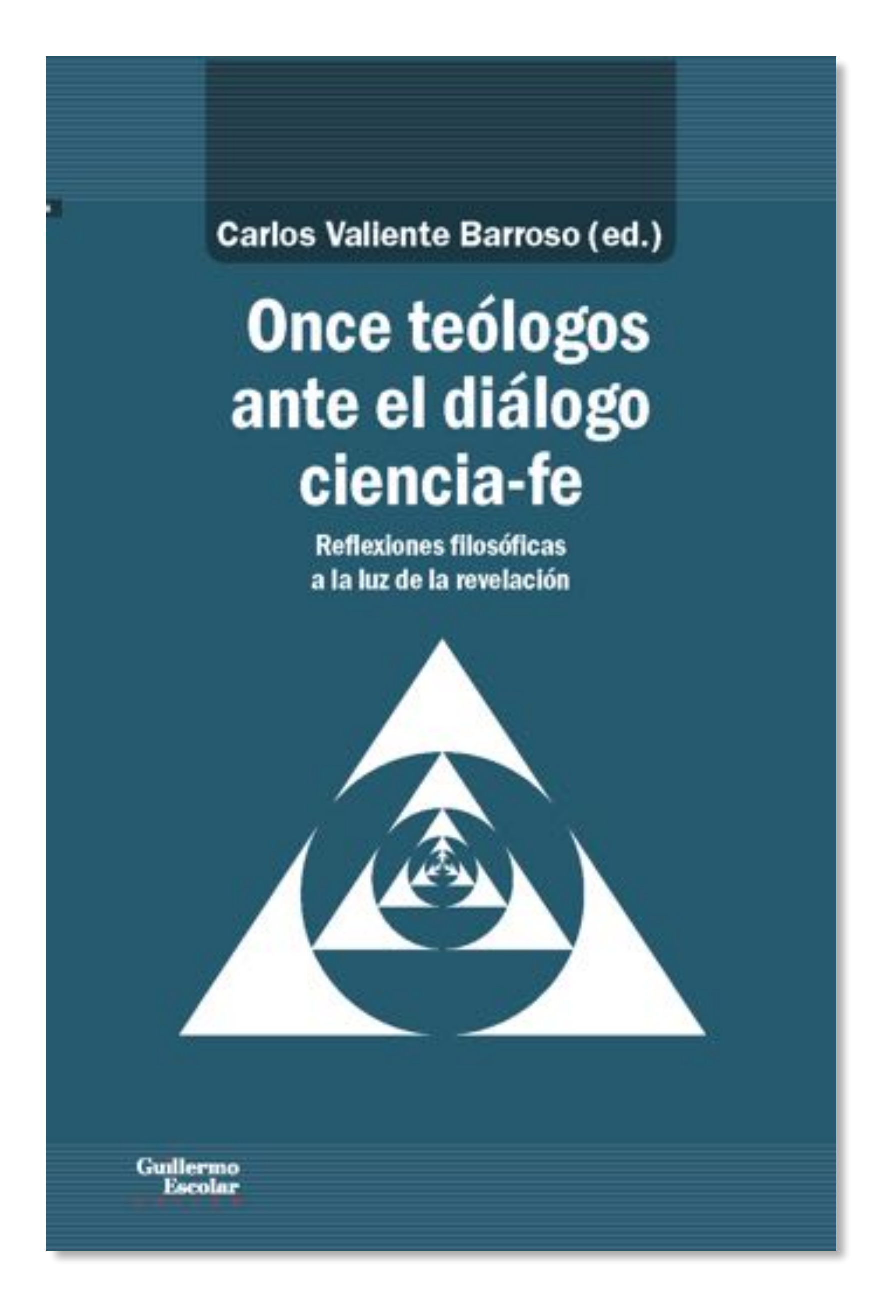
La misión —rápida y barata en el contexto de la exploración espacial— es un hito del programa científico de la ESA. Sienta las bases para el estudio más detallado de exoplanetas que la agencia planea para la próxima década, y además es la primera misión espacial internacional dirigida desde España

ARTÍCULO COMPLETO
https://elpais.com/elpais/2019/04/01/ciencia/1554111461_271416.html#?

Once teólogos ante el diálogo ciencia-fe

Reflexiones filosóficas a la luz de la revelación

Por Carlos Valiente Barroso (ed.)



Editor: Guillermo Escolar

www.guillermoescolareditor.com/

A día de hoy no cabe rechazar las conquistas de las **ciencias** o desconfiar de ellas por sistema. Es innegable que su avance, ligado al de la tecnología, ha mejorado sustantivamente las condiciones de vida y ha extendido un bienestar que antes era privativo de una minoría. Oponerse a las ciencias es un mal para la fe, antes que para la propia ciencia.

Sin embargo, también es verdad que, como decía Max Planck, la ciencia nos lleva a un punto más allá del cual no puede guiarnos.

Las páginas de este libro rehúsan el **cientificismo**, que considera el método de la ciencia como el único válido para resolver todos los problemas de la existencia, pero también cualquier forma de **oscurantismo ideológico**, incapaz de reconocer los progresos de la racionalidad moderna. Sobre estas bases este volumen entabla un diálogo fecundo entre la ciencia y la fe, mercedor del calificativo de **verdaderamente filosófico**.

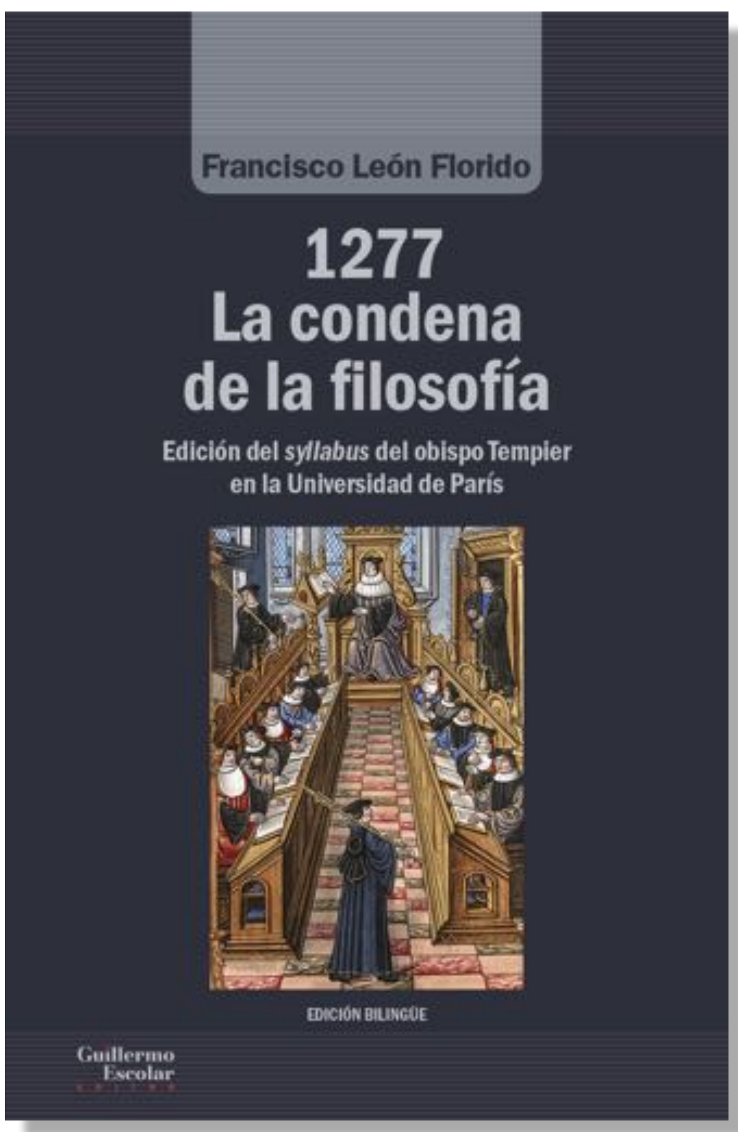


Carlos Valiente Barroso es profesor e investigador en el Centro Universitario Villanueva (Universidad Complutense de Madrid) y en la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, así como director del Instituto Clínico y de Investigación Interdisciplinar en Neurociencias (ICIIN). Entre sus líneas de investigación se encuentran la neuropsicología del córtex prefrontal y funciones ejecutivas, la evaluación y el tratamiento neuropsicológico mediante realidad virtual o el estudio de los beneficios clínicos de la espiritualidad.

1277. La condena de la filosofía

Edición del syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París

Por Francisco León Florido



Editor: Guillermo Escolar

www.guillermoescolareditor.com/

En 1277 la **Universidad de París** se vio agitada por una condena promovida por la jerarquía eclesial, cuyo objeto era denunciar las tesis filosóficas contrarias al dogma cristiano.

Con la condena salieron a la luz los enfrentamientos, larvados a lo largo de todo el siglo, entre los teólogos y los maestros en artes, firmes defensores de una cierta autonomía universitaria. La armonía entre la filosofía aristotélica y la teología cristiana, menos duradera y sólida de lo que habitualmente se cree, se quebraría definitivamente aquel año.

Este volumen recoge, en **edición bilingüe** preparada por **Francisco León Florido**, las más de doscientas tesis condenadas por el **syllabus** del obispo Tempier.

La traducción viene precedida de un sólido estudio introductorio, en el que León Florido repasa el contexto histórico y filosófico de la condena, de la mayor importancia para la comprensión de la génesis de la modernidad.

Francisco León Florido es profesor de filosofía medieval en la Facultad de Filosofía de la UCM y Director del Grupo de Investigación “Filosofía y Teología en la Europa de la Edad Media: Bizancio, Córdoba, Toledo, París”. Su investigación se centra en las relaciones entre las culturas filosóficas medievales, la recepción del pensamiento clásico en el pensamiento medieval y su proyección hacia la modernidad. Algunas de sus obras recientes son 1277: La condena de la filosofía (2018); Las raíces grecocristianas de la ontología moderna (2017); Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis (2014); La filosofía del siglo XIV. Textos esenciales (2012); Las filosofías en la Edad Media: crisis, controversias y condenas (2010).



12 de junio
Día contra el trabajo infantil



Trabajo infantil en el mundo afecta a millones de personas

Foto:
https://www.pacocol.org/index.php/noticias/cultura/3346-trabajo-infantil-fruto-podrido-de-la-barbarie-y-explotacion-capitalista